

1.4

श्रीमते रामानुजाय नमः ॥ श्रीदादिभाकर महागुरुभ्य नमः ॥
भगवत्पाद-श्री रामानुजाचार्य प्रणीत

॥ हिन्दी श्रीभाष्य ॥

[सप्तम भाग]

सम्पादक:-
जगद्गुरु रामानुजाचार्य यतीन्द्र



रामानुजाचार्य
महाराज

हिन्दी व्याख्याकार

श्री शिवप्रसाद द्विवेदी (श्रीधराचार्य)

साहित्य वेदान्ताचार्य; एम० ए० (द्वि)

वेदान्त विभागाध्यक्ष; ओहनुमत, सं० म० विद्यालय
हुनुमानगढ़ी, मथुरा

प्रथमावृत्ति

१०००

मूल्य

४) रुपये

गङ्गा दशह

२०३५ विक्रमान्तर

डाक धन्य पृथक



—: (स म र्प ण) :—

श्री १००८ श्री मद् वेदमातुं प्रतिष्ठापनाचार्योभयवेदान्तप्रवर्तकाः ये
सत्सम्प्रदायाय श्रीपति पीठ पण्ड मिहामन भिषति श्रीमत्परमहंस
परिव्राजकाचार्य जगद्गुरु भगवदन्तपादीय



श्रीमत् विष्णुवर्सेनाचार्य श्री त्रिदण्डिस्वामिन्

परमाचार्य !

आपकी ही कृपा समृद्धि से समुद्भूत श्रीभाष्य सण्ड पुष्पों की
महामाला के इस सप्तम पुष्प से २०३५ वर्षीय गंगादशहरा के
पावन पर्व पर श्रीमत्क श्री चरणों को समर्पित करने का मैं
इस विश्वास से कर रहा हूँ कि श्रीमान अपनी दस्तु को इस
नव परिवेश में प्रेक्षण अन्य प्रमत्तानन्द का अनुभव करेंगे।

श्रीमत्कपदधराग लिप्ता श्रीधराचार्य शिवप्रसाद द्विवेदी
श्याम सदन फटारा, अयोध्या (२० प्र०)

विषय-सूची

विषय	पृष्ठ
१- समन्वयाधिकरण का प्रारम्भ	१
२- अधिकरणपूर्व पक्षो मीमांसकों का मत	६
३- निष्प्रपञ्चीकरण नियोगवादी का मत	८
४- अधिकरण पूर्वपक्षो के द्वारा उपर्युक्त मत का खण्डन	११
५- ध्यान नियोगवादी का मत	१६
६- साक्षत्त्व मन्वावादी के द्वारा ध्याननियोगवादी का खण्डन	२३
७- शास्त्र के निर्विषयत्व शंका का परिहार	३३
८- यः नियोगवादी द्वारा उपर्युक्त मत का खण्डन	३७
९- ध्यान वाक्यार्थज्ञान का हेतु नहीं	४०
१०- भास्कर मत की शाङ्का का खण्डन	५२
११- ध्यान नियोगवादी द्वारा भास्कर मत का खण्डन	६५
१२- ध्यान विधिनिषेधवादी के मत का खण्डन	७६
१३- सिद्धांती द्वारा मीमांसकों के पूर्वपक्ष का खण्डन	८२
१४- संन्यस्त ज्ञान पूर्वक उपासना ही ब्रह्म प्राप्ति का साधन है	८५
१५- ईक्षत्यधिकरण	९०

-: भूमिका :-

विष्वक्सेन यतीन्ध्रेभ्यः स्युर्नमांसि सहस्रशः ।

येषां सदयंसंसिक्ता राजते धार्षभं श्रुतिः ॥

सम्पूर्ण ज्ञान विज्ञान का मूल स्रोत वेद विचार की दृष्टि से दो भागों में विभक्त है — कर्म काण्ड और ज्ञान काण्ड । ज्ञान काण्ड का दूसरा नाम वेदान्त है । वेदान्त शब्द का मुख्य प्रयोग उपनिषदों के अर्थ में होता है । उपनिषदों को वेदान्त इस लिये कहा जाता है कि ये वेदों के तन् तन् शाखाओं के अन्तिम भाग स्वर्ण है । अथवा वेदों के अर्थों का निर्णय योगी होने के कारण भी उन्हें वेदान्त कहा जाता है ।

वेदान्त का ज्ञान हुए बिना कर्म काण्ड का भी अर्थ निर्णय होना असम्भव है किस देवता की प्रसन्नता के लिए कौन सा कर्म करना चाहिए, कर्मों का लक्ष्य क्या है ? इत्यादि का ज्ञान वेदान्तों के द्वारा ही सम्भव है । वेदान्त उस विद्या का नाम है जो सर्वोपरि तत्त्व का प्रतिपादन करता है । उसे ज्ञान लेने पर कुछ भी जानने को बाकी नहीं रह जाता । यद्यपि वेदान्त शब्द का गौण प्रयोग; ब्रह्म सूत्र, गीता, तदानुक्त स्मृतियों के भी अर्थ में होता है किन्तु वेदान्त शब्द का मुख्याभिधेय उपनिषद् पदार्थ ही है । आचार्य के सन्निकट में बैठकर ग्राह्य होने के कारण ही इन्हे उपनिषद् कहा जाता है । उपनिषद् शब्द को व्याख्या करते हुए द्रमिड भाष्य का कहना है कि साक्षात् भगवत् दर्शन का साधन होने के कारण उपनिषदों का वेदान्त कहा जाता है ।

विषय-सूची

विषय	पृष्ठ
१- समन्वयाधिकरण का प्रारम्भ	१
२- अधिकरणपूर्व पक्षो मीमांसकों का मत	६
३- निष्प्रपञ्चीकरण नियोगवादी का मत	८
४- अधिकरण पूर्वपक्षो के द्वारा उपर्युक्त मत का खण्डन	११
५- ध्यान नियोगवादी का मत	१८
६- साक्ष न. मायावादी के द्वारा ध्याननियोगवादी का खण्डन	२३
७- शास्त्र के निर्विषयत्व शंका का परिहार	३३
८- यः नियोगवादी द्वारा उपर्युक्त मत का खण्डन	३७
९- ध्यान वाच्यार्थज्ञान का हेतु नहीं	४०
१०- भास्कर मत की शाङ्का का खण्डन	५२
११- ध्यान नियोगवादी द्वारा भास्कर मत का खण्डन	६५
१२- ध्यान विधिकेपवादी के मत का खण्डन	७६
१३- सिद्धन्ती द्वारा मीमांसकों के पूर्वपक्ष का खण्डन	८२
१४- संन्यास जन पूर्वक उपासना ही ब्रह्म प्राप्ति का साधन है	८५
१५- ईश्वर-अधिकरण	८०

-: भूमिका :-

विष्वक्सेन यतीन्द्रेभ्यः स्युर्नमांसि सहस्रशः ।

येषां सदर्थसंसिक्ता राजते वापमं भुतिः ॥

सम्पूर्ण ज्ञान विज्ञान का मूल स्रोत वेद विचार की दृष्टि से दो भागों में विभक्त है — कर्म काण्ड और ज्ञान काण्ड । ज्ञान काण्ड का दूसरा नाम वेदान्त है । वेदान्त शब्द का मुख्य प्रयोग उपनिषदों के अर्थ में होता है । उपनिषदों को वेदान्त इस लिये कहा जाता है कि ये वेदों के तन् तन् शाखाओं के अन्तिम भाग स्वहू है । अथवा वेदों के अर्थों का निर्णय योगी होने के कारण भी उन्हें वेदान्त कहा जाता है ।

वेदान्त का ज्ञान हुए बिना कर्म काण्ड का भी अर्थ निर्णय होना असम्भव है किस देवता की प्रसन्नता के लिए कौन सा कर्म करना चाहिए, कर्मों का लक्ष्य क्या है ? इत्यादि का ज्ञान वेदान्तों के द्वारा ही सम्भव है । वेदान्त उस विद्या का नाम है जो सर्वोपरि तत्त्व का प्रतिपादन करता है । उसे ज्ञान लेने पर कुछ भी जानने को बाकी नहीं रह जाता । यद्यपि वेदान्त शब्द का गौण प्रयोग; ब्रह्म सूत्र, गीता, तदानुकूल स्मृतियों के भी अर्थ में होता है किन्तु वेदान्त शब्द का मुख्याभिधेय उपनिषद् पदार्थ ही है । आचार्य के सन्निकट में बैठकर प्राप्त होने के कारण ही इन्हें उपनिषद् कहा जाता है । उपनिषद् शब्द को व्याख्या करते हुए द्रमिड भाष्य का कहना है कि साक्षात् भगवन् दर्शन का साधन होने के कारण उपनिषदों का वेदान्त कहा जाता है ।

के गूढ़ विषयों का विवेचन महर्षि बादरामण ने सूत्रशैलीमें उपस्थित किया है। ब्रह्म सूत्र पर महर्षि बोधायन की विस्तृत वृत्ति ग्रन्थ को पूर्वाचार्योंने संक्षिप्त कर दिया जिसके कारण प्रतिपाद्य अर्थ सुतराम् सर्वजन सम्बोधन न होकर विशिष्ट बुद्धि अशक्त मात्र बन गया। साथ ही कराल काल के कूट श्लोकों तथा बहुमति व्याधातों ने विषयायात्म्य को सामान्य जन जीवनसे अत्यधिक दूर डकेल दिया। जिसका फट्ट अनुभव भगवान् रामानुजाचार्य करते हुए वेदाथें संग्रह के मंगलाचरण में लिखते हैं:—

परं ब्रह्मं वाजं भ्रमपरिगतं संतरति तत्,

परोपाध्यालीढं विवशं मगुभस्यास्पदमिति ।

भ्रूतिन्यायापेतां जगति विततं मोहनमिदं,

तमो येनापास्तां सहि विजयते यामुनमुनिः ॥

और उन्होंने अपने परमाचार्य श्री यामुनाचार्य द्वारा प्रणीत 'सिद्धित्रय' प्रवृत्ति ग्रन्थों के आलोक में ब्रह्म सूत्र प्रणयन हेतु सपाद् लज्जात्मक का बोधायन वृत्ति का अवलोकन करने के लिए श्रीकूरेशमिश्र के साथ काश्मीर के शारदा पीठ की यात्रा की। पुनः आपने ब्रह्म सूत्रों पर बिना किसी पूर्वग्रह के सूत्राचर्यों की व्याख्या पूर्वाचार्य प्रदर्शित पथ पर चलते हुए की। श्रीभाष्य में वेदान्त के सभी शाक्त्यों के साथ न्यायोचित व्यवहार किया गया है। किसी भ्रूति को न्यूनाधिक महत्त्व नहीं प्रदान किया गया।

किसी भी भुक्ति का परस्पर में कोई विरोध नहीं बल्कि वे सभी तत्त्वयाथात्म्य की आवादिका है, यह मानकर उनकी व्याख्या की गयी है ।

श्रीभाष्य के प्रणयन के पूर्व भुक्ति सरस्वती के विकुर-बन्ध अस्त-व्यस्त थे क्योंकि बहुमति व्याघात के कारण स्वयं भगवती रुजाक्रान्त हो गयी थी । वेदान्त देशिक के शब्दों में श्री भाष्य स्वामी महानदी में कुमति जाल बह गये, इसके शैच्य पावन-तत्त्व पूर्ण परःपूर को पाकर मायावाद के भयंकर विषज्वाला से संतप्त सूतप्राय श्रीनिगद् धर्मावलम्बी सज्जनों के प्राण में प्राण आ गये, श्रीभाष्य के वाक्य अक्षय्य अनृत निःबन्ध के अजस्र मूल उत्स हैं तथा श्री भाष्यकार की वाणी भगवती भुक्ति के कोमल कुन्तलों को सजाने वाली चतुर सैरन्ध्रिका है ।

इदम् प्रथमतः भवन कुमतिजालकुलंकपा

मृषामतविषानलज्वालितजीवजीवातवः ।

क्षरन्त्यमृतमक्षरम् यतिपुरन्दरस्योक्तयः,

चिरन्तनसरस्वतीचिकुरबन्धसैरन्ध्रिका ॥

(शतदूषणी मंगलाचरण)

श्रीभाष्य के व्याख्याकार श्री मुदर्शन सूरि का कहना है कि उन महायोगी भगवान् रामानुजाचार्य को नमस्कार है, जिन्होंने श्रीभाष्य के प्रणयन द्वारा धुनियों तथा सूत्रों में उत्पन्न अन्तज्वर को शान्त कर दिया ।

तस्मै रामानुजाय नमः परमयोगिने ।

यः श्रुति स्मृति सूत्राणामन्तर्ज्वरमशीशमत् (श्रु० प्र० य०)

इस तरह स्पष्ट है कि ब्रह्मसूत्रों के भाष्यों में श्री भाष्य का महत्त्व तथा समन्वयात्मक स्थान है। ब्रह्म सूत्रों में चतुस्सूत्री का अत्यन्त महत्त्व पूर्ण स्थान है। आचार्यों ने चतुस्सूत्री का प्रयोजन शास्त्रारम्भ माना है। अर्थात् वेदान्त शास्त्र का अध्ययन क्यों करना चाहिये ? इस अर्थ का प्रतिपादन चतुस्सूत्री करती है। इसके प्रथम सूत्र में ब्रह्म जिज्ञासा की अवतारणा की गयी है। द्वितीय सूत्र में ब्रह्म का जगज्जन्मादि लक्षण बतलाया गया है। तृतीय सूत्र में यह बतलाया गया है कि ब्रह्म का प्रतिपादन शास्त्र ही करता है। चतुर्थ सूत्र में यह बतलाया गया है कि ब्रह्म को ही शास्त्र परम पुरुषार्थ रूप से बतलाते हैं।

ब्रह्म व्यतिरिक्त सम्पूर्ण जगत् को मिथ्या मानने वाले अद्वैती विद्वानों के मत में शास्त्रारम्भ सम्भव नहीं है। क्योंकि उनके मत में वेदान्त शास्त्र का न तो कोई विषय है और न तो कोई प्रयोजन ही। क्योंकि अद्वैत सिद्धान्त के विषय में यह जिज्ञासा होती है कि ये वेदान्त का विषय ब्रह्म को मानते हैं ? अथवा वेद मिथ्यामय को ? या जीव ब्रह्म को एकता को ?

ब्रह्म को वेदान्त का विषय इसलिए नहीं माना जा सकता है कि वे ब्रह्म को वेद मानते ही नहीं हैं। यदि वे कहें कि ब्रह्म का तो व्यावहारिक वैश्वरूप है ही ? तो व्यावहारिक

वेगत्व तो घटादि का भी है, अतएव ब्रह्म भी उनके मत में उसी तरह अनुभूति व्यतिरिक्त होगा जिस तरह घट आदि । अतएव उनका यह अनुमान कि-अनुभूति स्वरूप ब्रह्म वस्तुतः वेग नहीं है, क्योंकि कि वह अनुभूति है, जो परमार्थतः वेग होता है, वह अनुभूति-व्यतिरिक्त होता है जैसे घट आदि । यह व्यतिरिक्त दृष्टान्त नहीं हो सकता क्योंकि कि घट आदि में पारमाथिक वेगत्व ही नहीं है ।

यदि यहां पर अद्वैती विद्वान् यह कहें कि यद्यपि ब्रह्म वेग है फिर भी वह अनुभूति व्यतिरिक्त नहीं है । तो भी ब्रह्म को शास्त्र का विषय मानना अनुचित ही होगा । क्योंकि कि उनके मत में प्रत्यक्ष को सन्मात्र का ही ग्राहक माना जाता है । अतएव उस सत्तामात्र का ग्रहण तो प्रत्यक्ष के ही द्वारा हो जाता है । फिर शास्त्र का उसके लिए कौन सा प्रयोजन है । शास्त्र तो अज्ञात विषय का ही बोधन करके सकत होता है । प्रत्यक्ष के द्वारा ज्ञात सन्मात्र ब्रह्म का प्रतिपादन करके भी शास्त्र निष्फल ही होगा, अतएव अद्वैती सिद्धान्त में ब्रह्म को वेदान्त शास्त्र का विषय नहीं माना जा सकता है ।

भेद को मिथ्यात्व को भी अद्वैत सिद्धान्त में विषय इस लिए नहीं माना जा सकता है कि क्योंकि विभिन्न घट, पट आदि के ग्राहक प्रत्यक्ष आदि के द्वारा प्रपञ्च की सत्यता प्रतीत होती है उसके विरुद्ध प्रपञ्च के मिथ्यात्व का प्रतिपादन शास्त्र नहीं कर सकता है । छिन्न त्रिन दृश्यत्व आदि हेतुओं

को आप मिथ्यात्व का कारण मानते हैं उनका तो ज्ञान प्रत्यक्षादि के ही द्वारा हो जाता है ऐसे स्थिति में उन हेतुओं के द्वारा प्रपञ्च सत्यत्व का बांध करके भी शास्त्र सफल नहीं हो सकता है, क्योंकि शास्त्र का स्वभाव है कि वह प्रमाणान्तरा बांझित वस्तु का साधन तथा प्रमाणान्तरा सिद्धि वस्तु का साधन करके सफल होता है ।

यदि कहें कि प्रत्यक्षादि के द्वारा प्रतीयमान जगत् सत्यत्व उसी तरह से भ्रम स्वरूप है जिस तरह कि ज्वाला का प्रतीयमान भ्रमेद । अतएव ही उस प्रत्यक्ष का बांध जिस तरह ज्वाला भेदानुमान के द्वारा होता है । उसी तरह प्रतीयमान घटादि भेद प्रत्यक्षादि का बांध शास्त्र के द्वारा हो जाता है तो ऐसी बात इस लिए उचित नहीं होगी कि—ज्वाला भेदानुमान से प्रत्यक्ष सिद्ध भेद का शास्त्र के द्वारा बांध तीन प्रकार से भिन्न है ।

- १— अचिर निर्वाचित दीप को जलाने पर उठती हुई ज्वाला को देखकर उसकी भिन्नता की शंका होने पर दीपक के उपादानोत्तरणों को अलग-अलग करके जलाने पर उठती भिन्न-भिन्न ज्वालाओं को देखकर अनुमान होता है कि दीपक की निष्कलती ज्वाला चण-चण भिन्न-भिन्न ही होती है । किन्तु भेद की वासना दोष युक्त है, यह किसी दूसरे प्रमाण से ज्ञात नहीं है । अतएव भेद की वासना के दोष युक्त सिद्ध होने पर भेद की प्रतीति भ्रम सिद्ध हो सकती है और भेद की प्रतीति की भ्रम रूपता सिद्ध होने पर

ही भेद की वासना दोषात्मक सिद्ध हो सकती है। अतएव शास्त्र के द्वारा प्रपञ्च का बाध मानने पर अन्योन्याभय होर होगा।

२- बाध्य ज्वालैक्य ज्ञान सादृश्य दोष मूलक है तथा बाधक ज्वाला भेदानुमान में वह दोष नहीं है। किन्तु बाध्य प्रत्यक्ष भेद तथा बाधक शास्त्र में अद्वैती विद्वान समान रूप से भेद वासना मूलकत्व न, मक दोष मानते हैं। अतएव दोष मूलक शास्त्र दोष मूलक भेद प्रत्यक्ष का बाधक नहीं हो सकता है।

३- किञ्च ज्वाला भेदानुमान के द्वारा अपने मूल प्रमाण ज्वाला प्रत्यक्ष का बाध न होकर ज्वालैक्य मात्र का बाध होता है किन्तु शास्त्र प्रमाण के द्वारा तो शब्द नामक धर्मी के ग्राहक उसके निर्दोषकत्व के साधक लिङ्ग ग्राहक; लिङ्ग और लिङ्गी के बीच होने वाली व्याप्ति के ग्राहक, तथा यद् विधितात्पर्यके ग्राहक तथा उनके तात्पर्य लिङ्गों के ग्राहक प्रत्यक्ष का बाध मानने पर तो फिर शास्त्र का मूलोच्छेद ही हो जायेगा।

जीव एवं ब्रह्म की एकता को भी अद्वैती विद्वान वेदान्त का विषय नहीं मान सकते हैं क्यों कि इस कल्प में भी जीव के साथ-साथ ब्रह्म भी वेदान्त वेश बन जायेगा। क्यों कि शास्त्रों में घट और पट की एकता का तो प्रतिपादन किया नहीं जाता है वल्कि जीव और ब्रह्म की ही एकता बतलायी

जाती है । अतएव जब तक ब्रह्म शब्द के द्वारा ब्रह्म का ज्ञान नहीं होगा तब तक कैसे जीव और ब्रह्म की एकता को वेदान्त का विषय माना जा सकता है ? जीव एक ही है । इतना ही कह देने मात्र से तो जीव और ब्रह्म की एकता सिद्ध हो नहीं जाती है । यदि कहें कि जीव और ब्रह्म की एकता के प्रतिपादक 'अयमात्मा ब्रह्म' इत्यादि वाक्यों में ब्रह्म शब्द ब्रह्म का बोधक है तब तो फिर प्रधान रूप से ब्रह्म का शास्त्र प्रतिपाद्यत्व स्वीकार करना चाहिये । ऐसा मानने पर 'सर्वे वेदायत्यमममनन्ति' 'तद्विष्णोः परमं पदम्' इत्यादि वाक्यों स्यारस्थ का भी निर्वाह हो जायेगा ।

किञ्च-आलौक्य के प्रति पादक वाक्यों में उपदिश्यमान एकता ब्रह्म स्वरूप रूप ही है अथवा उससे भिन्न ? स्वरूप से अभिन्न मानने पर उसे ही वेश भी मानना होगा तथा उपदिश्यमान एकता भी व्यर्थ होगी, क्योंकि उससे स्वरूप मात्र की ही प्रतीति होगी । यदि उसे स्वरूप से अतिरिक्त माना जाय तो फिर उस स्वरूप अतिरिक्त एकता को परमार्थ मानने पर निर्विशेष भङ्ग होगा तथा अपरमार्थ मानने पर जीव और ब्रह्म का भेद उसी तरह परमार्थ सिद्ध हो जायेगा जिस तरह देहात्मस्य, आलौक्य इत्यादि के अपरमार्थ मानने के कारण उपात्ता भेद, देहात्म भेद आदि के पारमार्थ्य की मुतरां सिद्धि हो जाती है ।

इस तरह अद्वैत सिद्धान्त में वेदान्त शास्त्र का कोई विषय नहीं बतलाया जा सकता है । फलतः विषयाभावर के कारण वेदान्त शास्त्र अनारम्भणीय है ।

अद्वैत सिद्धान्त में वेदान्त का कोई प्रयोजन भी नहीं बतलाया जा सकता है । क्योंकि शास्त्र का प्रयोजन दो प्रकार का होता है— १) शास्त्र का उपायमूल अर्थान्तर प्रयोजन एवं, (२) तत् शास्त्र साध्य भूत प्रधान प्रयोजन । इन दोनों में धन्व के निवर्तक ज्ञान की प्राप्ति अर्थान्तर प्रयोजन है और मोक्ष ही परम पुरुषार्थ है । किन्तु अधिष्ठा निवर्तक ज्ञान से अद्वैत सिद्धान्त में आज तक किसी को ज्ञान नहीं उत्पन्न हुआ । क्योंकि उस ज्ञान के उत्पन्न होने पर धन्व का नाश हो जाना चाहिये था । किन्तु अद्वैत सिद्धान्त में व्यास, पराशर, मनु, शुकदेव कोई भी मुक्त नहीं है । और अब तक किसी को वह अधिष्ठा निवर्तक ज्ञान नहीं उत्पन्न हुआ तो आगे चलकर कभी यह उत्पन्न होगा इसकी क्या आशा की जा सकती है ? किन्तु अर्थान्तर प्रयोजन रूप निवर्तक ज्ञान की उत्पत्ति के अभाव में चरम प्रयोजन की प्राप्ति विल्कुल असिद्ध है । अतएव प्रयोजन के अभाव में भी अद्वैत सिद्धान्त में शास्त्रारम्भ अनुचित है ।

किन्तु अद्वैत सिद्धान्त में शास्त्र अर्थ का अधिकार किसको है? ज्ञान मान आत्मा को ? अथवा ज्ञाता को ? भ्रान्त न हो हो सकने के कारण ज्ञान मात्र तो अधिपारी हो नहीं सकता है

और ज्ञाता इसलिए वेदान्तशास्त्र का अधिकारी नहीं बन सकता है कि वेदान्त शास्त्र तो ज्ञातृत्व का विनाशक है । अतः एव वेदान्त भ्रमण करके वह अपना विनाश करने के लिए कभी प्रवृत्त नहीं हो सकता है, क्योंकि स्वनाश कभी पुरुषार्थ नहीं बन सकता है । सबों की मोक्षार्थ प्रवृत्ति इसलिए होती है कि हम सर्वदा के लिए सर्वथा दुःखों का दूर करके सुखी बन जायें न कि अपने विनाश के लिए किसी की कार्य में प्रवृत्ति होती है । अतः अद्वैत सिद्धान्त में वेदान्त शास्त्र का अधिकारी भी नहीं सिद्ध हो सकता है ।

किन्तु अद्वैत सिद्धान्त में चतुस्सूत्री का कोई सूत्र भी नहीं संवदित हो सकता है । चतुस्सूत्री का प्रथम सूत्र 'अथातो ब्रह्म जिज्ञासा' है । इस सूत्र के अर्थ शब्द का अर्थ करते हुए अद्वैती विद्वान् कहते हैं कि अथ शब्द का अर्थ है नित्यानित्य वस्तु विवेक, शमदमादि साधन सम्पत्ति; इहामूर्त्तार्थ फलभोग विराग एवं मुमुक्षुत्व के परचात् । किन्तु यह अर्थ मानना इस लिए उचित नहीं होगा कि-शास्त्रान्तर अन्य नित्यानित्य वस्तु विवेक वेदान्त शास्त्र विरोधी का होगा । क्योंकि शास्त्रान्तर के ही माहोपाय का उपदेशक होने पर वेदान्त शास्त्र निष्प्रयोजन हो जायेगा । नित्यानित्य वस्तु विवेक की आपात प्रतीति तो साधरण होने के कारण वह केवल वेदान्ताभ्ययन का ही कारण बने यह नहीं कहा जा सकता है । इतिहास पुराण के भी संशय

विषय ग्रस्त होने के कारण तत्तन्त्र नित्यानित्य वस्तु विवेक भी त्रिवर्ग की जिहासा का कारण नहीं बन सकता है । फलतः यह ब्रह्म विचार का कारण नहीं हो सकने के कारण 'अतः' शब्द का भी अर्थ उपपन्न नहीं हो सकता है । क्योंकि वे अतः शब्द का अर्थ "साधन चतुष्टय सम्पदोरेष हेतोः" मानते हैं । यदि वे कहें कि—नित्य वस्तु ही ब्रह्म है तथा अनित्य वस्तु याज्ञ है । इस प्रकार का ज्ञान ही नित्यानित्य विवेक फलदाता है—तो फिर वेदान्तों में नित्य वस्तु का प्रतिपादन किया जाता है यह ज्ञान होने पर वेदान्त का अध्ययन संभव है तथा वेदान्त का अगर अध्ययन कर लेने पर ही यह ज्ञान सम्भव है कि वेदान्तों में नित्य वस्तु का प्रतिपादन किया गया है । इस तरह अन्योन्याभय दोष होगा । किञ्च शास्त्रान्तरों में भी नित्य पुरुषार्थ की सम्भावना होने से ब्रह्म विचार का यह निश्चयपूर्वक कारण नहीं बन सकता है । क्योंकि इस बात का निश्चय तो वेदान्त के तर्क पाद में जाकर होता है कि शास्त्रान्तर में नित्यानित्य पदार्थों का निश्चय नहीं हो पाता है ।

यदि कहें कि आचार्योपदेश से ही ज्ञात हो जाता है कि वेदान्तों में नित्यानित्य वस्तु का विवेक है तद्वितर शास्त्रों में नहीं, तो फिर आचार्योपदेश के ही द्वारा ब्रह्मोपासना संभव हो जाने के कारण शारीरिक शास्त्र में प्रवृत्ति का कोई प्रश्न ही नहीं उठता है । किञ्च जीव ब्रह्म की एकता को शास्त्र का

विषय मानने वाले अद्वैतियों के मत में ब्रह्म जिज्ञासा पद का भी आन्वय सम्भव नहीं है क्योंकि जिस तरह 'धर्म जिज्ञासा' पद धर्म एवं अधर्म दोनों को जिज्ञास्य न बतलाकर केवल धर्म को ही जिज्ञास्य बतलाता है, वही तरह 'ब्रह्म जिज्ञासापद' जीव एवं ब्रह्म दोनों को जिज्ञास्य न बतलाकर केवल ब्रह्म को ही जिज्ञास्य बतलाता है ।

चतुस्सूत्री का दूसरा सूत्र 'जन्माद्यस्य यतः' है । यह सूत्र ब्रह्म का जगज्जन्मानिर्कृत्स्नरूप लक्षण बतलाना है । निर्विशेष ब्रह्मवादियों के मत में ब्रह्म का जगज्जन्मादि लक्षण बतलाना ब्रह्म को विशेष ही सिद्ध करना होगा । इस मतमें चतुस्सूत्री के तृतीय सूत्र 'शास्त्रयोनित्वान्' का भी संबन्ध सम्भव नहीं है । क्योंकि निर्विशेष वस्तु में वेदान्त वाक्यों का तात्पर्य मानने वालों के मत में कारणत्वादिष्ट सावज्ञ आदि का कोई उपयोग नहीं । अतएव यह सूत्र निर्विशेष सिद्धान्त के विपरीत फल प्रदान करने वाला है ।

चौथे सूत्र 'तत्तु समन्वयान्' में भी ब्रह्म की प्रधानता बतलायी जाती है । किन्तु "शास्त्रयोनित्वान्" सूत्र का ब्रह्म सम्बन्धी निर्देश नहीं माने जाने के कारण तत् शब्द का स्वार्थ ब्रह्म में नहीं माना जा सकता है । इस तरह अद्वैत सिद्धांत में पूर्ण रूप से चतुस्सूत्री अनुपपन्न हो जाती है ।

प्रस्तुत भी भाग्य खण्ड का प्रारम्भ समन्वयाधिकरण से होता है । इस अधिकरण में पूर्व पक्षी के रूप में दो प्रकार के अद्वैत विद्वानों के मत का प्रत्याख्यान किया गया है । (१) निष्पक्ष्योक्तिरूप नियोगवादी और (२) ध्यान नियोगवादी ।

सर्वे प्रथम श्री भाष्यकार स्वामी ने निष्प्रपञ्चीकरण नियोग-वादी के मत का अनुवाद किया है। निष्प्रपञ्चीकरण नियोगवादी अद्वैती विद्वानों का कहना है कि—देदान्तों के विधि वाक्य भी कार्य परक होने के ही कारण ब्रह्म में प्रमाण बनते हैं। जो प्रपञ्चरहित अद्वितीय ज्ञानमात्र ब्रह्म अनादि अधिष्ठा के कारण प्रपञ्च युक्त रूप से प्रतीत हो रहा है उसका निष्प्रपञ्च बनाने-है। पुनः मीमांसकों द्वारा निष्प्रपञ्चीकरण नियोगवादी के मत का खण्डन उपस्थित किया जाता है। इसके बाद मीमांसक के मत के खण्डन पूर्वक विधिवाक्यों द्वारा ब्रह्म के ध्यान का प्रतिपादन करने वाले अद्वैती विद्वानों (ध्यान नियोगवादी) के मत को उपस्थित किया गया है। और ध्यान नियोगवादियों के मत खण्डन स्वयं सिद्धान्तों से किया गया है। फिर सूत्रकाराभिमत अधिकरण की रचना के साथ चतुस्सूत्री का समापन होता है।

इत्यधिकरण में प्रकृति के जगत् करण्य की शंका करके उसका खण्डन किया गया है। सांख्य मतावलम्बी के अनुसार जगत् का उत्पादन कारण प्रकृति है। उसी को प्रधान अव्यक्त, आनुमानिक इत्यादि शब्दों से अभिहित किया जाता है। प्रकृति किसी का जन्य नहीं है और महदादि की उत्पत्ति है। प्रकृति से महान्, महान् से अहंकार और अहंकार से पञ्चतन्मात्राणः, पञ्च ज्ञानेन्द्रियाँ, पञ्च कर्मेन्द्रियाँ पञ्च महाभूत, और मन उत्पन्न होते हैं। स (पुरुष) तत्त्व न तो किसी का जनक है और न तो किसी का जन्य। अतएव यह असङ्ग है। प्रकृति का पुरुष से सम्बन्ध हो जाने के कारण संसार की सृष्टि होनी है।

सांख्य मतावलम्बियों का कहना है कि 'सदेव' सोम्येद

ममात्मन इत्यादि श्रुति के द्वारा सन् शब्द से उसी प्रकृति का अभिधान होता है। इस सिद्धान्तों का फइना है कि सृष्टि प्रकरण में सन् शब्दाभिधेय कारण तत्त्व का चेतन में पाये जाने वाले ईश्वर व्यापार पुरस्सर जगत् की सृष्टि 'स ऐतत्' इत्यादि श्रुतियों में सुनी जानी है। इस पर सांख्य मतानुसारी यह कहा करते हैं कि जिस तरह 'ता आप ऐवन्त' 'पृथिवी आधोचत' इत्यादि श्रुतियों में जब जल, पृथिवी आदि के लिए गौड ईश्वर व्यापार देखा जाता है, उसी तरह यहां भी सन् शब्द वाक्य कारण तत्त्व का ईश्वर व्यापार गौड ही समझना चाहिये। इस पर सिद्धान्ती का कहना है कि ऐसी बात इस लिए नहीं है कि कारण तत्त्व का ईश्वर व्यापार चतुर्हा कर उसी को आत्मा शब्द से भी अभिहित किया गया है। पुनः उसी की उगासना का फल श्रुतियां मोक्ष बनलाती हैं। तथा प्रकृति को श्रुतियां हेय बनजाते हुए कहती हैं कि विद्या प्राप्त मुमुक्षुजीव की मुक्ति में शरीर सम्बन्ध की समाप्ति मात्र का ही दिग्गम्य रहता है। किन्त्व प्रकृति को जगत् का कारण मानने पर सद् विद्योक एक विज्ञान से सर्व विज्ञान प्रतिज्ञा का विरोध भी होगा। तदात्मक नहीं होने के कारण प्रबान ज्ञान से चेतन का ज्ञान होना असम्भव है। 'हन्ताहम्' इत्यादि श्रुतियां तो यही बनलाती हैं कि परमात्मा अपने सत्य संकल्प द्वारा जगत् की सृष्टि करके जीव के साथ-साथ स्वयं उनके भीतर प्रवेश करके उनके नाम एवं रूप का विभाग किया। किन्त्व 'ऐतात्स्य मिदं सर्वम्' इत्यादि श्रुतियां जगत् को ब्रह्मात्मक ही बनलाती हैं। अतएव प्रत्यक्ष ही जगत् कारण और सदावि शब्दाभिधेय है।

इस लखड में सर्व प्रथम श्री वरवर मुनि स्वामी जी की तनया दी गयी है । श्री वरवर मुनि स्वामी और श्री रामानुज स्वामी में अत्यधिक माम्भ के साथ-साथ ये दोनों आचार्य श्री विशिष्टाद्वैत दर्शन के महान् प्रवर्तक हैं ।

आत्र से करीब ६०८ वर्ष पूर्व दक्षिण भारत के श्री कुरुकापुरी नामक नगरी में श्री वरवर मुनि स्वामी जी का अवतार हुआ था । आपके पिताजी का नाम श्री त्रिहवायदर्भाश दास था । आपके आचार्य श्री शैलपूर्णनाथाचार्य स्वामी जी थे । उन्हीं के सन्निकट में आपने सामान्य तथा विशेष सभी शास्त्रों का अध्ययन किया था । यद्यपि आप थोड़े ही दिनों में सभी शास्त्रों के पारद्वरा विद्वान् हो गये किन्तु अपने आचार्य की विशेष आज्ञा प्राप्त कर आपने वाद वेदान्त का प्रवर्तन प्रवर्धन न कर केवल द्वायद वेदान्त के ही पूर्ण प्रचार-प्रसार का धीड़ा उठाया । अपने आचार्य की ही आज्ञा पाकर आपने श्री रामानुजाचार्य स्वामी जी का मन्दिर निर्माण कराया और श्री रामानुज स्वामी जी के मूर्ति की स्थापना कराया ।

एक बार शरणागति गय के 'श्रीरंगेमुखमास्त्र' इस वाक्य के अर्थ का अनुसरान करते हुए आपको तीव्र उन्फुठठा भीम वैकुण्ठ श्री रत्नन पधारने की हुई । आप चढ़ा आकर सन्यास प्रण कर त्रिप और अपने जीवन के शेष दिनों को श्री रत्ननाथ भगवान की सेवा में व्यतीत किये ।

एक बार भक्तों के विशेष आप्रद पर आप श्री रंगनाथ भगवान के कालक्षेप मरडप में श्री भगवद्विषय का प्रवचन सुना रहे थे । वर्ष के अन्त में जब कि भगवद्विषय का प्रवचन समाप्त हो रहा था । उसी समय श्री रंगनाथ भगवान एक पञ्चवर्षीय

बालक का रूप बनाकर उपस्थित हो गये तथा उनकी स्तुति रूप निम्न पद्य रत्न का पाठकर श्री परवर मुनि को साष्टांग प्रणाम कर, सर्वों को देखते ही देखते अन्तर्धान हो गये । यह पद्य रत्न है—

श्री शैलेश दयापात्रं धीभक्त्यादि गुणार्णवम् ।

यतीन्द्र प्रवणं वन्दे रम्यजामातरं मुनिम् ॥

श्री परवर मुनि स्वामी जी ने अपने जीवन काल में निम्न ग्रन्थों का निर्माण किया—

यतिराज विंशति, श्री देवराज मंगल, श्री गीता तात्पर्य दोष, दिव्यदेश मंगलाशासन पद्यमाला, भगवद्विषय प्रमाण संग्रह तथा ज्ञानसार प्रमेयसार प्रमाण योजना । आपके ये सभी ग्रन्थ संस्कृत भाषा के हैं । आपने मणि प्रवाल भागा में निम्न चार ग्रन्थों की रचना की—(१) मुमुक्षुगति उपाय (२) तत्त्वत्रय व्याख्या (३) श्री वचन भूषण व्याख्या तथा (४) आचार्य हृदय व्याख्या । द्रविड भाषा में आपके निम्न ग्रन्थ उल्लेख हैं—उपदेश रत्नमाला, सिन्धुयमोलि नृत्तानादि आदि ग्रन्थ तथा भगवद्भाराधन प्रयोग । इसके अतिरिक्त आपके कसिपय और ग्रन्थ हैं ।

श्री परमुनि स्वामी जी ने श्री विष्णुदेव सिद्धान्त की ठीक-ठीक व्यवस्था बनाने के लिए उसके आठ आचार्यों को आठ गहियां प्रदान की और उन विद्वान शिष्यों को श्री विशिष्टाद्वैत सिद्धान्त का देश व्यापी प्रचार करने का आदेश दिया । श्री परवरमुनि स्वामी जी को श्री राम नुताचार्य शास्त्री जी के ही समान शेषावनार माना जाता है ।



श्री भगवान् कोसलेश सदन कटरा; अयोध्या ।



श्रीः

श्रीगो रामा जाय नमः

श्रीवादिभीकर महागुरवे नमः

॥ हिन्दी श्रीभाष्य ॥

(सप्तम भाग)

श्रीतेजेशव्यापात्र धीभक्त्यादि गुणार्णवम्

यतीन्द्रजगत्तं चन्दे रम्यजामातरं गुणिम् ॥

॥ समन्वयधिकरण का प्रारम्भ ॥

पूर्व-वक्ष्ये प्रमाणात्तरांगोपरं द्रष्टुं । तथापि प्रवृत्ति-
नियतिरस्त्वाभावेन सिद्धरूपं ब्रह्म न शास्त्रं प्रति-
पादयतीत्याह—

तत्तु समन्वयात् ॥ ४ ॥

प्रसक्तोऽसंज्ञनिर्गुणार्थः तु शब्दः । तत् शास्त्रप्रमाण-
वत्त्वं ब्रह्मसामान्यत्वेन, । कुतः? समन्वयात् ॥ परम
पुरुषार्थतयाऽन्वयः समन्वयः, परमपुरुषार्थभूतस्यैव
ब्रह्माणोऽभिधेयतयाऽन्वयात् । एवमिव समन्वितो
ह्योपनिषदः पदसमुदायः । 'यतो वा इमानि भूतानि
जायन्ते' (ती० उ० २।१) 'सदेव सोम्येदमग्र आसी-
देकमेवाद्वितीयम्' (छा० ६।२।१) 'तदेकत

बहुस्यां प्रजायेयेति तत्तेजोऽसृजत' (छा० उ० ६।२।३)
 'ब्रह्म वा इदमेकमेवाग्र आसीत्' (बृ० उ० ३।२।१२)
 'आत्मा वा इदमेक एवाग्र आसीत्' (ऐ० उ० १।१
 ११) 'तस्माद्वा एतस्मादात्मनः अकाशः सम्भूतः'
 (बृ० ३।२।११) 'एको ह्ये नारायण आसीत्'
 (ऐ० १।१) 'सत्यां ज्ञानमनन्तां ब्रह्म' (तौ० ३।१)
 'आनन्दो ब्रह्म' इत्येवमादिः । न च व्युत्पत्तिसिद्धपरि-
 निष्पन्न वस्तु प्रतिपादन समर्थानां पदसमुदायानाम-
 खिलजगद्व्युत्पत्ति स्थिति विनाश हेतुभूताशेषदोषप्रत्य-
 न्नोकापरिमितोदारगुणसागरानवाधिकातिशयानन्दस्द-
 रूपे ब्रह्मणि समन्वितानां प्रवृत्तिनिवृत्तिरूप प्रयोजन-
 विरहाद् अन्यपरत्वं, स्वविषयावबोध पर्यवसायित्वत्
 सर्वप्रमाणानाम् । न च प्रयोजनानुगुणा प्रमाणप्रवृत्तिः;
 प्रयोजनं हि प्रमाणानुगुणम् । न च प्रवृत्ति निवृत्त्य-
 न्वय विरहिणः प्रयोजनशून्यत्वम् पुरुषार्थान्वयप्रतीतेः ।
 तथा स्वरूपपरेष्वपि—'पुत्रस्ते जातो; नायं सर्वः'
 इत्यादिषु ह्यर्थेभ्य निवृत्ति रूप प्रयोजनवत्त्वं
 पृष्टम् ॥

सङ्गति—जिस तरह मिट्टी के द्वारा घट बन सकता है, कुम्भकार उसको बनाने में समर्थ भी है, फिर भी घट निर्माण के लिए दण्ड, चक्र चीयर आदि सहकारियों की अपेक्षा होती ही है, वसी तरह यद्यपि शास्त्र, सिद्ध ब्रह्म का प्रतिपादन कर सकते हैं और ब्रह्म भी शब्द के द्वारा ज्ञात हो सकता है फिर भी ज्ञान की उत्पत्ति के लिए युमुत्सा रूपी परिफर अर्पित है, क्योंकि युमुत्सा (जानने की इच्छा) के बिना प्रयास ही नहीं सम्भव है । और उसके लिए आवश्यकता इस बात की होगी कि ब्रह्म अज्ञात एवं पुरुषार्थ रूप हो । इसके लिए सूत्रकार ने पहले 'अथातो ब्रह्म जिज्ञासा' सूत्र के द्वारा शब्दद्वारक शक्तिमत्त्व का प्रतिपादन और दूसरे 'जन्माद्यस्य यतः' सूत्र से अर्थ द्वारक शक्तिमत्त्व का प्रतिपादन किया है । इसके बाद तीसरे सूत्र से ब्रह्म के अज्ञातत्व रूप युमुत्सा का कारण बतलाया गया है और सूत्र में युमुत्सा के प्रयोजन को बतलाया गया है ।

अनुवाद—यद्यपि शास्त्र व्यतिरिक्त प्रमाणों का विषय ब्रह्म नहीं बनता है फिर भी प्रवृत्ति निवृत्ति रूप प्रयोजन के नहीं होने से सिद्ध रूप ब्रह्म का प्रतिपादन शास्त्र नहीं कर सकते हैं । इस प्रकार की आशङ्का करके सूत्रकार उसका उत्तर देते हुए कहते हैं कि—

'तत्तु समन्वयात्' ४- (अर्थात् ब्रह्म का प्रतिपादन शास्त्र करते ही है क्योंकि शास्त्रों में ब्रह्म का ही परमपदार्थ रूप से

अभिधान होता है । इस सूत्र का अर्थ करते हुए श्री भाष्यकार
 रसामी कहते हैं कि) ब्रह्म के शास्त्राप्रतिपाद्यत्व रूप शब्द का
 अपनोदन करने के लिए सूत्र में तु पद का प्रयोग किया
 गया है । तत् = ब्रह्म के विषय में शास्त्र की प्रमाणरूपता
 सिद्ध होती है, क्योंकि समन्ययात् = परम पुरुषार्थ रूप से होने
 वाले अन्य को समन्यय कहते हैं । परम पुरुषार्थ भूत ही
 ब्रह्म का वेदाभिधेय रूप से अन्यय होता है । क्योंकि-उपनिषद्
 के वाक्य समुदाय का परमपुरुषार्थ भूत ब्रह्म में प्रतिपादन रूप
 से अन्यय होता ही है- ये वाक्य हैं- १-तैत्तिरीय श्रुति ब्रह्म को
 कारण रूप से प्रतिपादन करती हुई कहती है । 'जिस ब्रह्म से
 ये सभी भूत उत्पन्न होते हैं' २-आन्दोग्योपनिषद् की श्रुति ब्रह्म
 को जगत् का अभिन्न निमित्तोपादान रूप से प्रतिपादन करती
 हुई कहती है कि ब्रह्म ने अपने सत्य संकल्प से तेज आदि की
 सृष्टि की । हे सोमरस पानार्थ सन्निध्य इवेतकेतो ? सृष्टि से
 पूर्व यद् नम्पूर्ण जगत् एक एव अद्वितीय सत् शब्द वाच्य
 पदब्रह्म का ही था । 'उत्त सत् शब्द वाच्य परा देवता ने
 मोचा में एक में अनेक हो जाऊँ तदर्थ प्रकृष्ट रूप से उत्पन्न
 होऊँ, इस तरह सोचकर उसने अपने सत्य संकल्प से तेज की
 सृष्टि की ।' निश्चय ही यह सम्पूर्ण जगत् सृष्टि से पूर्व ब्रह्म स्वरूप
 ही था । (यद् घृहदारण्यकोपनिषद् की श्रुति ब्रह्म को ही
 कि कारणत्वेनाह सन्निध्य वाच्य परा देवता ही ब्रह्म पद
 वाच्य है । यही जगत् को कारण रूप से ब्रह्माह आत्मा

ज्ञान से अभिधान करती हुई ऐतरेय श्रुति कहती है कि)
 निरवयव ही सृष्टि से पूर्व यह सम्पूर्ण जगत् केवल आत्मा पद
 वाक्य परब्रह्म रूप ही था । (ऐसे ही एक श्रुति बतलाती है कि)
 उस प्रसिद्ध आत्मा शब्द वाक्य ब्रह्म से आकाश उत्पन्न हुआ ।
 'सृष्टि से पूर्व अकेले नारायण ही थे' । यह श्रुति ह्यग पशुत्याय
 में सत, आत्मा, ब्रह्म आदि सामान्य शब्दों का पर्यवसान विशेष
 नारायण शब्द में ही बतलाती है । क्योंकि नारायण पद का
 असाधारण नाम है । नारायण पद की सिद्धि संज्ञा अर्थ में ही
 'पूर्व पक्षात् संज्ञायामगः' सूत्र से अयन के नकार को याकार
 होकर होती है ।) यह ब्रह्म सत्य स्वरूप ज्ञान स्वरूप एवं अन-
 न्तस्वरूप ही है । यह ब्रह्म स्वतः इष्ट एवं अभित जनानुष्ठान
 होने के कारण आनन्द स्वरूप ही है । ये सभी वाक्य ब्रह्म का
 प्रतिपादन करके हैं ।

व्युत्पत्तिसिद्ध सिद्ध वस्तु ब्रह्म के भी प्रतिपादन करने में
 समय तथा सम्पूर्ण जगत् की उत्पत्ति स्थिति (पालन) और
 विनाश के कारण मृत, अखिलदेयप्रत्यनीक, असीमित,
 उदारगुण सागर सीमातीत सर्वोत्कृष्ट आनन्द स्वरूप ब्रह्म में
 प्रतिपादक रूप से समन्वित वाक्यों की प्रवृत्ति एवं निवृत्ति
 का प्रयोजन के अभाव में ब्रह्म के प्रतिपादन में तात्पर्य का
 अभाव नहीं माना जा सकता है । क्योंकि सभी प्रमाणों का
 पर्यवसान अपने विषयों के ज्ञान कराने में ही होता है ।

यह नहीं कहा जा सकता है कि सभी प्रमाणों की प्रवृत्ति

प्रयोजन के अनुकूल हुआ करती है। बल्कि प्रयोजन ही प्रमाणों के अनुसार हुआ करती है। यह भी नहीं कहा जा सकता है कि उपनिषद् वाक्यों का भूँकि प्रवृत्ति-निवृत्ति से संबन्ध नहीं होता है, अतएव वे प्रयोजन शून्य हैं क्योंकि उनमें पुरुषार्थ का सम्बन्ध देखा जाता है। इस तरह स्वरूप के प्रतिपादक 'तुमको पुत्र उत्पन्न हुआ' 'यह सर्प नहीं है' इत्यादि लौकिक वाक्यों में भी सर्प एवं सर्प के भय की निवृत्तिरूप प्रयोजन युक्तता देखी जाती है। (कहने का आशय यह है कि जिस तरह प्रवृत्ति परत्व अथवा निवृत्ति परत्व प्रयोजन के पर्यवसायी नहीं होते, अपितु उसके लिए पुरुषार्थ परत्व अपेक्षित होता है। उसी तरह प्रवृत्ति निवृत्ति परत्व अथवा सिद्ध परत्व का प्रयोजन में पर्यवसान न होकर वाक्य का सिद्ध अथवा साध्य भूत पुरुषार्थ से अन्वित होना मात्र ही उसके प्रयोजन में पर्यवसान होने का सूचक है। इस तरह से संक्षेपतः सूत्रार्थ वर्णित हुआ।

॥ पूर्व पक्ष ॥

॥ अधिकरणपूर्वपक्षी मीनांसकों का मत ॥

मू०—अत्राह—न वेदान्तवाक्यानि बह्व्य प्रतिपादयन्ति;
प्रवृत्ति निवृत्त्यन्वय-विरहिणः शास्त्रस्यानर्थक्यात् ।
यद्यपि प्रत्यक्षादीनि, यस्तु यायात्म्यावबोधे पर्यवस्य-
न्ति, तथापि शास्त्रं प्रयोजनपर्यवसरूपेण । न हि

शब्द से अभिधान करती हुई गैतरेय श्रुति कहती है कि)
 निश्चय ही सृष्टि से पूर्व यह सम्पूर्ण जगत् केवल आत्मा पर-
 वाच्य परब्रह्म रूप ही था । (ऐसे ही एक श्रुति बतलाती है कि)
 उस प्रसिद्ध आत्मा शब्द वाच्य ब्रह्म से आकाश उत्पन्न हुआ ।
 'सृष्टि से पूर्व अकेले नारायण ही थे' । यह श्रुति ध्यान पशुन्यास
 से सतः आत्मा, ब्रह्म आदि सामान्य शब्दों का पर्यवसान विशेष
 नारायण शब्द में ही बतलाती है । क्योंकि नारायण ब्रह्म का
 असाधारण नाम है । नारायण पद की सिद्धि संज्ञा अर्थ में ही
 'पूर्व पदात् संज्ञायामगः' सूत्र से अयन के नकार को एकार
 होकर होती है ।) वह ब्रह्म सत्य स्वरूप ज्ञान स्वरूप एवं अन-
 न्तस्वरूप ही है । 'वह ब्रह्म स्वतः इष्ट एवं अभित जनानुकूल
 होने के कारण आनन्द स्वरूप ही है । ये सभी वाक्य ब्रह्म का
 प्रतिपादन करते हैं ।

व्युत्पत्तिसिद्ध सिद्ध वस्तु ब्रह्म के भी प्रतिपादन करने में
 समर्थ तथा सम्पूर्ण जगत् की उत्पत्ति स्थिति (पालन) और
 विनाश के कारण भूत, अखिलदेवप्रत्यनीक, असीमित,
 उदारगुण सागर सीमातीत सर्वोत्कृष्ट आनन्द स्वरूप ब्रह्म में
 प्रतिपादक रूप से समन्वित वाक्यों की प्रवृत्ति एवं निवृत्ति
 रूप प्रयोजन के अभाव में ब्रह्म के प्रतिपादन में तात्पर्य का
 अभाव नहीं माना जा सकता है । क्योंकि सभी प्रमाणों का
 पर्यवसान अपने विषयों के ज्ञान कराने में ही होता है ।

यह नहीं कहा जा सकता है कि सभी प्रमाणों की प्रवृत्ति

प्रयोजन के अनुकूल हुआ करता है । वल्कि प्रयोजन ही प्रमाणों के अनुसार हुआ करते हैं । यह भी नहीं कहा जा सकता है कि उपनिषद् वाक्यों का चूँकि प्रवृत्ति-निवृत्ति से संबन्ध नहीं होता है, अतएव वे प्रयोजन शून्य हैं क्योंकि उनमें पुरुषार्थ का सम्बन्ध देखा जाता है । इस तरह स्वरूप के प्रतिपादक 'तुमको पुत्र उत्पन्न हुआ' 'यह सर्प नहीं है' इत्यादि लौकिक वाक्यों में भी सर्प एवं सर्प के भय की निवृत्तिरूप प्रयोजन युक्तता देखी जाती है । (कहने का आशय यह है कि जिस तरह प्रवृत्ति परत्वं अथवा निवृत्ति परत्वं प्रयोजन के पर्यवसायी नहीं होते, अर्थात् उसके लिए पुरुषार्थ परत्वं अपेक्षित होता है । उसी तरह प्रवृत्ति निवृत्ति परत्वं अथवा सिद्ध परत्वं का प्रयोजन में पर्यवसान न होकर वाक्य का सिद्ध अथवा साध्य भूत पुरुषार्थ से अन्वित होना मात्र ही उसके प्रयोजन में पर्यवसान होने का सूचक है । इस तरह से संशोक्त सूत्रार्थ वर्णित हुआ ।

॥ पूर्व पक्ष ॥

॥ अधिकरणपूर्वप्रदीप्ती मीमांसकों का मत ॥

मू०—अथाह—न चदान्तवाक्यानि वक्ष्य प्रतिपादयन्ति;
प्रवृत्ति निवृत्त्यन्वय विरहिणः शास्त्रस्यानर्थक्यात् ।
यद्यपि प्रत्यक्षादीनि, यस्तु मायात्म्यावबोधे पर्यवस्य-
न्ति, तत्तानि शास्त्रं प्रयोजनपर्यवसायेन । न हि

लोकवेदयोः प्रयोजन रहितस्य कस्यचिदपि वाक्यस्य प्रयोग उपलब्धचरः । न च किञ्चित् प्रयोजनमनुद्दिश्य वाक्यप्रयोगः ध्वरणं वा सम्भवति । तच्च प्रयोजनं प्रवृत्ति निवृत्तिसाध्येष्टानिष्टप्राप्ति परिहारात्मकमुपलब्धम्, 'अर्थार्थी राजकुलं गच्छेत्' 'मन्दाग्निर्नाम्बु पिवेत्' 'स्वर्गकामो यजेत' 'न कलञ्जं भक्षयेत्' इत्येवमादिषु । यत्पुनः सिद्धयस्तुपरेष्वपि, 'पुत्रस्ते जातः' 'नायं सर्पो रज्जुरेषा' इत्यादिषु ह्यत्र भय निवृत्तिरूपं पुरुषार्थान्वयो दृष्ट इत्युक्तम् । तत्र किं पुत्र जन्माद्यर्थात् पुरुषार्थावाप्तिः? उत तज्ज्ञानात्? इति विवेचनीयम् । सतोऽप्यज्ञातस्यार्थस्यापुरुषार्थत्वेन तज्ज्ञानादिति चेत् तदा सत्यप्यर्थे ज्ञानादेव पुरुषार्थः सिद्ध्यतीत्यर्थपरत्वाभावेन प्रयोजनपर्यवसानमिति कस्यापि वाक्यस्य परिनिष्पन्ने यस्तुनि तात्पर्यसिम्भवान्त वेदान्ताः परिनिष्पन्नं ब्रह्म प्रतिपादयन्ति ।

अनु०-उपयुक्त प्रकार से अधिकरणार्थ के कहे जाने के पश्चात् अपना अवसर पाकर पूर्वपक्षी कहता है-वेदान्त वाक्य ब्रह्म का प्रतिपादन नहीं करते हैं; क्योंकि प्रवृत्ति निवृत्ति रूप

सम्बन्ध से रहित शास्त्र निरर्थक होते हैं। यद्यपि प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों का पर्यवेक्षण वस्तु के वास्तविक स्वरूप के ज्ञान कराने में ही जाता है किन्तु भी शास्त्रों का पर्यवेक्षण भी प्रयोजन के बोधने में ही होता है [क्योंकि शास्त्र का अर्थ प्रशंसन परत्वं और वह प्रशंसन प्रवृत्ति अथवा निवृत्ति रूप होता है । शास्त्रों का संक्षेप करते हुए बतलाया भी गया है कि-जो अधिकारी पुरुषों को नित्य अथवा साध्य रूप से प्रवृत्ति अथवा निवृत्ति का उपदेश देता है उसे शास्त्र कहते हैं ।

‘प्रवृत्ति वा निवृत्ति वा नित्येन कृतकैर्न वा ।

इसा येनपद्विश्येत तच्छास्त्रं सूचयते ॥ ”) (टु० प्र०)

क्योंकि जब तक लोक अथवा भेद में किसी प्रयोजन रहित वाक्य की उपलब्धि नहीं हुई है । न तो बिना किसी भा प्रयोजन को उद्देश्य बनाये किसी वाक्य का प्रयोग संभव है और न तो संभव है । और उन वाक्यों का प्रयोजन जो होता है वह प्रवृत्ति साध्य इष्ट की प्राप्ति रूप एवं निवृत्ति साध्य अनिष्ट का परिहार रूप होता है । यह निम्न वाक्यों के देखने से पता चलता है— धन को चाहने वाला राजकुल में जाय । ’ (इस वाक्य का प्रयोजन राजकुल में गमन रूप प्रवृत्ति साध्य इष्ट धन की प्राप्ति रूप है ।) ‘मन्दाम्नि वाला व्यक्ति खस न पिये’ (इस वाक्य का प्रयोजन पानी की निवृत्ति साध्य अनिष्ट मन्दाम्नि रोग का परिहार है ।) इसी तरह निम्न दो वाक्यों में भी देखना चाहिये ।] स्वर्ग को चाहने वाला यश

लोकवेदयोः प्रयोजनं रहितस्य कस्यचिदपि वाक्यस्य प्रयोग उपलब्धचरः । न च किञ्चित् प्रयोजनमनुद्दिश्य वाक्यप्रयोगः शक्यः वा सम्भवति । तच्च प्रयोजनं प्रवृत्ति निवृत्तिसाध्येष्टानिष्टप्राप्ति परिहारात्मकमुपलब्धम्, 'अर्थार्थी राजकुलं गच्छेत्' 'मन्वाग्निर्नाम्बु पिवेत्' 'स्वर्गकामो यजेत' 'न कलञ्जं भक्षयेत्' इत्येवमादिषु । यत्पुनः सिद्धवस्तुपरेष्वपि, 'पुत्रस्ते जातः' 'नायं सर्पो रज्जुरेषा' इत्यादिषु ह्येवं भय निवृत्तिरूप पुरुषार्थान्वयो दृष्ट इत्युक्तम् । तत्र किं पुत्र जन्माद्यर्थे, पुरुषार्थावाप्तिः? उक्तं तज्ज्ञानात्? इति विवेचनीयम् । सतोऽप्यज्ञातस्यार्थस्यापुरुषार्थत्वेन तज्ज्ञानादिति चेत्, तदा सत्यप्यर्थे ज्ञानादेव पुरुषार्थः सिद्धयतीत्यर्थपरत्वाभावेन प्रयोजनपर्यवसानमिति कस्यापि वाक्यस्य परिनिष्पन्ने वस्तुनितात्पर्यासम्भवान्न वेदान्ताः परिनिष्पन्नं ब्रह्म प्रतिपादयन्ति ।

अनु०-उपयुक्त प्रकार से अधिकरणार्थ के कहे जाने के वशवात् अपना अक्सर पाकर पूर्वपक्षी कहता है-वेदान्त वाक्य ब्रह्म का प्रतिपादन नहीं करते हैं; क्योंकि प्रवृत्ति निवृत्ति रूप

सम्बन्ध से रहित शास्त्र निरव्यक्त होते हैं। अथवा प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों का पर्यवसान वस्तु के वास्तविक स्वरूप के ज्ञान कराने में हो जाता है किन्तु भी शास्त्रों का पर्यवसान भी प्रयोजन के बोध में ही होता है [क्योंकि शास्त्र का अर्थ प्रकाशन परन्तु और वह प्रकाशन प्रवृत्ति अथवा निवृत्ति रूप होता है । शास्त्रों का अक्षेप करते हुए बतलाया भी गया है कि-जो अधिकांश पुरुषों को नित्य अथवा साध्य रूप से प्राप्ति अथवा निवृत्ति का लक्ष्य होता है उसे शास्त्र कहते हैं ।

‘प्रवृत्ति र्वा निवृत्ति र्वा वित्येन कृतकेन वा ।

रसा येनपदिश्येत तच्चास्त्रं तूपपद्यते ॥ ” (८० प्र०)

क्योंकि अब तक लोक अथवा वेद में किसी प्रयोजन रहित वाक्य की उपलब्धि नहीं हुई है । न तो बिना किसी भा प्रयोजन को उद्देश्य बताये किसी वाक्य का प्रयोग संभव है और न तो अर्थ संभव है । और उन वाक्यों का प्रयोजन जो होता है वह प्रवृत्ति साध्य इष्ट की प्राप्ति रूप एवं निवृत्ति साध्य अनिष्ट का परिहार रूप होता है । यह निम्न वाक्यों के देखने से पता चलता है— यन को चाहने वाला राजकुल में जाय । ’ (इस वाक्य का प्रयोजन राजकुल में गमन रूप प्रवृत्ति साध्य इष्ट यन की प्राप्ति रूप है ।) ‘मन्दाम्नि वाला व्यक्ति धन न पिये’ (इस वाक्य का प्रयोजन पानी की निवृत्ति साध्य अनिष्ट मन्दाम्नि रोग का परिहार है ।) इसी तरह निम्न दो वाक्यों में भी देखना चाहिये ।] स्वर्ग को चाहने वाला यज्ञ

(६)

करे । कलञ्ज न साये । इत्यादि

सिद्धान्ती ने यह जो कहा है कि- सिद्ध ग्रन्थ के प्रतिपादक 'तुमको पुत्र हुआ' 'यह सर्प नहीं रस्सी है, इत्यादि वाक्यों में भी हर्ष की प्राप्ति एवं भय की निवृत्तिरूप पुरुषार्थ का संबन्ध देखा जाता है तो इसके विषय में जिज्ञास्य है कि- क्या इस वाक्य के पुरुषार्थ जन्म रूपी ग्रन्थ से ही नामक पुरुषार्थ की प्राप्ति होती है अथवा उसके ज्ञान से ? विद्यमान वस्तु के भी अज्ञात रहने पर चूंकि यह वस्तु पुरुषार्थ नहीं बनती है, अतएव उसके ज्ञान से ही पुरुषार्थ की प्राप्ति होती है, यह कहें, तो फिर विषय के नहीं रहने पर भी उसके ज्ञान मात्र से ही पुरुषार्थ की सिद्धि हो ही जाती है, इस तरह ग्रन्थ परस्व का अभाव होने से जिसका प्रयोजन में पर्यवसान भी हो उस शास्त्र की ग्रन्थ (विषय) की विद्यमानता में प्रमाणिकता नहीं मानी जा सकती है । इस-लिए सब जगह प्रवृत्ति अथवा निवृत्ति का प्रतिपादक होने से, अथवा ज्ञान का प्रतिपादक होने से ही वाक्य को प्रयोजन का प्रतिपादक माना जाता है । अत एव किसी भी वाक्य का तात्पर्य सिद्ध वस्तु के प्रतिपादन में नहीं माना जा सकता है, इस तरह सिद्ध होता है कि वेदान्तवाक्य सिद्ध ग्रन्थ का प्रतिपादन नहीं करते हैं ।

॥ निष्प्रपञ्चीकरण नियोगवादी का मत ॥

मू— अत्र कश्चिदाह— वेदान्तवाक्याग्यपि कार्यपरतयं

ब्रह्मणि प्रमाणभाषामनुभवान्ति । कथम् ?

निष्प्रपञ्चमद्वितीयम् ज्ञानेकरसं ब्रह्मानाद्यनि-
 श्चया सप्रपञ्चतया प्रतीयमानं निष्प्रपञ्चं कुर्यादिति
 ब्रह्मणः प्रपञ्च— विलयद्वारेण विधिर्विषयत्वमिति
 कोऽसौ द्रष्टृदृश्यरूपः प्रपञ्चविलयद्वारेण साध्यज्ञा-
 नेक रसब्रह्मविषयो विधिः ? ' न दृष्टेर्द्रष्टारं पश्येः ।
 ' न मतेर्मन्तारं मन्वीयाः ' (बृ ३।४।२)
 इत्यादिः । द्रष्टृ दृश्यमेदृशान्य दृशिमात्रं सहाकुर्यादि-
 त्पर्यः । स्वतः सिद्धस्यापि ब्रह्मणो निष्प्रपञ्चता
 कार्यत्वमपि दृढमिति ।

उच्यते— प्राचीन मायावादियों के दो मत हैं— (१) निष्प्रप-
 ण्चीकरणनियोगवाद और (२) ध्यान नियोगवाद । यहाँ पर
 निष्प्रपञ्चीकरण नियोग वादी के मत को पूर्व पक्ष के रूप में
 प्रस्तुत किया जा रहा है ।

अनु०— अधिकरण पूर्व पक्षी के उपर्युक्त कथन का खण्डन
 करते हुए कोई (निष्प्रपञ्चीकरण नियोगवादी) कहते हैं
 कि— वेदान्त वाक्य भी कार्य के ही प्रतिपादक होने के कारण
 ब्रह्म में प्रमाण बनते हैं । यदि कहें कि कैसे ? तो इसका उत्तर
 है कि— प्रपञ्च रहित, अद्वितीय, ज्ञान मात्र, ब्रह्म जो अनादि

अविद्या के ही द्वारा प्रपञ्च युक्त रूप से प्रतीत हो रहा है उसको निष्प्रपञ्च बना वे; इस तरह ब्रह्म के प्रपञ्च के नाश के द्वारा ब्रह्म विधि वाक्यों का विषय बनता है । यदि पूछें कि— द्रष्टा, दृश्य, रूप प्रपञ्च के द्वारा होने वाले ज्ञानमात्र ब्रह्म को व्यपना विषय बनाने वाला विधि वाक्य कौन है ? तो इसका उत्तर है कि— 'दृष्टि के देखने वाले को दृश्य रूप से न देखो, मति के मनन करने वाले को भन्तव्य न मानो इत्यादि वाक्य ही ये विधि वाक्य हैं। द्रष्टा दृश्य आदि के भेद से रहित ब्रह्म को ज्ञान मात्र करे । यह उक्त विधि वाक्य का अर्थ है । यद्यपि ब्रह्म स्वतः सिद्ध है फिर भी निष्प्रपञ्चता रूप से उसका कार्यत्व स्वीकार कर लेने में आपत्ति नहीं है ।

अधिकरण पूर्वपक्षी के द्वारा उपर्युक्त मत का खण्डन ॥

श्रु० तदयुक्तम्— नियोगवाक्यार्थवादिना हि ; नियोगो, नियोज्यविशेषणम्, विषयः, करणम्, इतिकर्तव्यता प्रयोक्ता च यत्कव्याः । तत्र हि नियोग्य विशेषण-मनुपादेयम् । तच्चा निमित्तं फलमिति द्विधा । अथ किं नियोज्य विशेषणम् ? तच्च किं ? निमित्तं फलं चेति विवेचनीयम् । ब्रह्मस्यरूपमाथात्म्यानुभवश्चेन्नियोज्यविशेषणम्, ताहि न तन्निमित्तम् जीयानादिवत्तास्यासिद्धत्वात् । निमित्तात्वे च तस्य नित्य-त्वेनापवर्गोत्तर कालमपि जीवननिमित्ताग्निहोत्राविपत्

नित्यतद्विषयानुष्ठान प्रसङ्गः ॥ नापि फलम्

नियोगिक फलत्वेन स्वर्गादिवदनित्यत्वप्रसङ्गात् ।

अनु०—निष्प्रपञ्चीकरण नियोगवादी का उपयुक्त कथन उचित नहीं है । क्योंकि वेदान्त वाक्यों का अर्थ नियोग रूपमानने वाले को ये छद्म यातें बतलाना चाहिये । १-नियोग, २-नियोज्य का विशेषण, ३-विषय, ४-कारण ५-इतिकर्तव्यता और ६-प्रयोज्य प्रसंगे नियोज्य के विशेषण का उदाहरण (विधान) नहीं किया जा सकता है । क्योंकि वह दो प्रकार का होता है । निमित्त और फल । निष्प्रपञ्चीकरण नियोग में नियोज्य का विशेषण क्या है ? तथा वह फल है कि निमित्त ? विवेचन करना चाहिये । यदि कहें कि ब्रह्म के स्वरूप का वास्तविक अनुभव ही नियोज्य का विशेषण है तो फिर वह निमित्त नहीं बन सकता है क्योंकि 'प्राजीवन अग्नि होय करे, इत्यादि वाक्य में उक्त जीवन प्रादि के समान सिद्ध नहीं होसकता है । किञ्च यदि उसे निमित्त मान भी लिया जाय तो फिर उसके नित्य होने के कारण मोक्ष के पश्चात् भी जीवन रूपी निमित्त के कारण अनुष्ठेयमान अग्नि होय प्रादि के समान नित्य ही उसके अनुष्ठान का प्रसङ्ग होगा । यदि ब्रह्म के स्वरूप के यथार्थानुभव को फलरूप नियोज्य का विशेषण माने तो नियोग का फल होने के कारण उसीतरह वह अनित्य होगा जिसतरह नियोग के फल स्वर्ग प्रादि अनित्य हैं ।

भू०—कश्चात्र नियोगविषयः? ब्रह्मैवेति चेत्, न, तस्य नित्यत्वेनाभ्यरूपत्वात्; अभावायत्वाच्च । निष्प्र—

प्रपञ्चं ब्रह्म साध्यमिति चेत्, साध्यत्वेऽपि फलत्वमेव ।
 अभावाद्यर्थत्वान्त विधिविषयत्वम् । साध्यत्वं च कस्य ?
 किं ब्रह्मणः ? उत प्रपञ्चनिवृत्तोः ? न तावद् ब्रह्मणः
 सिद्धत्वादनित्यत्व प्रसक्तेरत्र । अथ प्रपञ्च निवृत्तोः ।
 न तद्ब्रह्मणः साध्यत्वम् । प्रपञ्चनिवृत्तिरेव विधि-
 विषयरिति चेत् न, तस्याः फलत्वेन विधिविषयत्वा-
 योगात् । प्रपञ्चनिवृत्तिरेव हि मोक्षः, स च
 फलम् । अतएव च नियोगविषयत्वे नियोगात् प्रपञ्च
 निवृत्तिः, प्रपञ्चनिवृत्त्या नियोगः, इतीतरेतरा-
 ध्यत्वम् ।

प्रनु०—किञ्च निष्प्रपञ्चीकरण नियोगवादी के मत में नियोग
 का विषय क्या है ? यदि ब्रह्म को ही मानें तो यह नहीं कहा
 जा सकता है ; क्योंकि ब्रह्म नित्य है अतएव यह साध्य नहीं
 हो सकता है । किञ्च वह क्रियारूप भी नहीं है । यदि कहें कि
 निष्प्रपञ्चरूप से ब्रह्म साध्य है तो फिर उसे साध्य मानने पर
 भी वह फलरूप ही होगा । और क्रियारूप नहीं होने के कारण
 वह विधि वाक्यों का विषय नहीं बन सकता है ।

किञ्च- साध्य कौन है ? ब्रह्म अथवा प्रपञ्च की निवृत्ति ?
 ब्रह्म को साध्य इसलिए नहीं माना जा सकता है कि वह सिद्ध
 है । किञ्च उसको साध्य मान लेने पर वह अनित्य भी होने

होगेगा। यदि प्रपञ्च की निवृत्ति को ही विधि का विषय माने तो यह भी नहीं हो सकता है, क्योंकि वह तो नियोग का फल है, अतएव यह विधि का विषय कैसे बन सकता है ? क्योंकि निष्प्रपञ्चोद्हरण नियोग दारी के मत में प्रपञ्च की निवृत्ति ही मोक्ष है, अत एव यही फल है। यदि प्रपञ्च निवृत्ति को ही नियोग का विषय मान लिया जाय तो फिर अन्योन्याश्रय शेष होगा, क्योंकि नियोग के द्वारा प्रपञ्च की निवृत्ति होगी और प्रपञ्च की निवृत्ति से नियोग होगा।

टिप्पणी—अभावार्थवाचक-इसकी व्याख्या करते हुए अतप्रकाशिकाकार कहते हैं कि भावार्थों कर्मशब्दाः। अर्थात् कर्मों के वाचक शब्दों के वाच्यार्थ को भावार्थ कहते हैं। 'कर्म' शब्दों वाचको येषां ते कर्म शब्दाः' यह कर्म शब्दाः की व्युत्पत्ति समझनी चाहिये। अर्थात् क्रिया ही भावार्थ शब्द वाच्य है। ब्रह्म के क्रिया रूप ज होने से अभावार्थ शब्द भाष्य में कहा गया है 'भावार्थः कर्म शब्दाः' यह जैमिनि का सूत्र है। भावार्थों का विग्रह है 'भावो भावना सोऽर्थो येषां ते' अर्थात् क्रिया के वाचक शब्दों को भावार्थ कहते हैं। कर्म शब्द का मीमांसकों ने इस प्रकार से विग्रह माना है। कर्म कृति; साध्यं यागः, तद्वाचिनः' अर्थात् कृति साध्य यागादि का वाचक कर्म शब्द है। अर्थात् भावना के वाचक होने के साथ - साथ कर्मों के वाचक यजेत् इत्यादि से क्रिया रूप अपूर्ण की प्रतीति होती है।

मूल- अपि च किं निवर्तनीयः प्रपञ्चो मिथ्यारूपः
 सत्यो वा ? मिथ्यारूपत्वे ज्ञान निवर्त्यत्वादेव
 १३. नियोगेन न किञ्चित् प्रयोजनम् । नियोगस्तु निव-
 १४. र्त्तकज्ञानमुत्पाद्य तदद्वारेण प्रपञ्चस्य निवर्तक इति
 १५. चेत्, तत् स्वभावादेव जातमिति नियोगेन न
 १६. प्रयोजनम् । प्रापयार्थं ज्ञानादेव ब्रह्मव्यतिरिक्तस्य
 १७. कृत्स्नस्य मिथ्याकृतस्य प्रपञ्चस्य बाधितत्वात्
 २११. सपरिकरस्य नियोगस्य सिद्धिरिति । प्रपञ्चस्य निवर्त्यत्वे
 ११. प्रपञ्च निवर्तको नियोगः किं ब्रह्मस्वरूपमेव ?
 १२. उक्तं तदव्यतिरिक्तः ? यदि ब्रह्मस्वरूपमेव, निवर्त-
 १३. कस्य नित्यतया निवर्त्यप्रपञ्च सत् भाव एव न
 १४. सम्भवति । नित्यत्वेन नियोगस्य विषयानुष्ठानसा-
 १५. ध्यत्वञ्च न घटते । अथ ब्रह्मस्वरूप व्यतिरिक्तः-
 १६. तस्य कृत्स्नप्रपञ्च निवृत्तिरूप विषयानुष्ठानसाध्यत्वेन
 १७. अयोक्ता नो नेष्ट इत्याशयाभावादसिद्धिः । प्रपञ्च
 १८. निवृत्तिरूप विषयानुष्ठानेनैव ब्रह्मस्वरूपव्यतिरिक्तस्य
 १९. कृत्स्नस्य निवृत्तत्वाच्च नियोगनिष्पाद्य मोक्षाख्यं
 २०. फलम् । किञ्च प्रपञ्च निवृत्तेनियोग कारणस्य
 २१. इतिकर्तव्यताभावात्, अनुपकृतस्य च कारणत्वा-

योगान्न करणत्वम् । कथमितिकतं व्यताभाव इति
 चेत् ; इत्थम्, अस्येतिकतं व्यताभावरूपा ? अभा-
 वरूपा वा ? भावरूपा च करणशरीरनिष्पत्ति
 तदनुग्रहं कार्यमेवभिन्ना, उभयविधा च न सम्भवति ।
 नहि मुद्गराभिघातादिवत् कृत्स्नस्य प्रपञ्चस्य
 निवर्तकः कोऽपि दृश्यत इति दृष्टार्था न
 सम्भवन्ति । नापि निष्पन्नस्य करणस्य कार्योत्पत्ता
 गनुग्रहः सम्भवति । अनुग्राहकांशसम्भावेन कृत्स्न
 प्रपञ्च निवृत्तिरूपकरणस्वरूपासिद्धेः । ग्रहणोऽ-
 द्वितीयत्वज्ञानं प्रपञ्च निवृत्तिरूपः करणशरीरं
 निष्पादयतीति चेत्, तेनैव प्रपञ्च निवृत्तिरूपो
 मोक्षः सिद्ध इति न करणाविनिष्पाद्यमवशिष्यत
 इति पूर्वमेवोक्तम् । अभावरूपत्वे चाभावादेव न
 करणशरीरं निष्पादयति । नाप्यनुग्राहकः, अतो

निष्प्रपञ्च ग्रहविषयो विधिर्न सम्भवति ।

अनुवाद— दूसरी बात यह है कि जिस प्रपञ्च को निष्प्र-
 पञ्चो करण नियोग वादी निवर्तनीय मानते हैं वह प्रपञ्च
 मिथ्या है अथवा सत्य ? यदि मिथ्या मानें तो फिर उसकी
 निवृत्ति तो ज्ञान से ही हो चायेगी फिर वही नियोग की आव-
 श्यकता नहीं है । यदि कहें कि नियोग प्रपञ्च के निवर्तक

ज्ञान को उत्पन्न करता है, और उसके द्वारा प्रपञ्च की निवृत्ति करता है तो ऐसा भी नहीं कह सकते हैं क्योंकि निवर्तक ज्ञान की उत्पत्ति तो प्रपञ्च के मिथ्यात्व बोधक तथा प्रज्ञा के निर्विशेषत्व बोधक वाक्य से हो-ही जायेगा, इससे सिद्ध नियोग निव्ययोजन है । और वाक्यार्थ के ज्ञान से ही प्रज्ञा ने भित्त सम्पूर्ण मिथ्याभूत प्रपञ्च के उन्निवृत्ति हो जाने के कारण प्रपञ्चोपाश्रित नियोग की अस्तित्व भी माप के मत में हो जाती है ।

यदि प्रपञ्च को सत्य मानकर उसको नियोग-निवर्तक माना जाय तो यह विज्ञास्य कि प्रपञ्च का निवर्तक नियोग क्या प्रज्ञा स्वयम् है अथवा उससे भिन्न ? यदि वह प्रज्ञा स्वयम् है तो फिर निवर्तक के नित्य होने कारण निवर्तक प्रपञ्च की कभी सत्ता ही नहीं सम्भव है। किञ्च उससे नित्य होने के कारण नियोग विषयों के अनुष्ठान का साध्य भी नहीं बन सकता है ।

यदि नियोग को प्रज्ञा से भिन्न मानें तो फिर उसके सम्पूर्ण प्रपञ्च की निवृत्ति रूप विशेष के अनुष्ठान का साध्य होने के कारण उसका प्रयोक्ता भी नष्ट हो जायेगा (क्योंकि प्रयोक्ता भी तो प्रपञ्च के मातर ही है (प्रपञ्च की निवृत्ति होते ही प्रयोक्ता भी नष्ट हो ही जायेगा ।) अतएव उसका कोई आश्रय नहीं रह जायेगा । इस तरह आश्रय के अभाव से नियोग की सिद्ध ही नहीं हो सकती है । यही नहीं प्रपञ्च की निवृत्तिरूप विषयों के अनुष्ठान से ही प्रज्ञा स्वयम् से भिन्न सम्पूर्ण प्रपञ्च के निवृत्ति हो जाने कारण नियोग के द्वारा निष्पादित किये जाने योग्य मोक्ष उसका फल ही नहीं होगा ।

फिज्ज इति कर्तव्यता का अभाव होने के कारण प्रपञ्च की निवृत्ति नियोग का कारण (साधकता) नहीं हो सकती है। और इति कर्तव्यता के द्वारा उपर्युक्त रूप बिना कोई कारण हो नहीं सकता है, अत एव प्रपञ्च निवृत्ति नियोग का साधकतम नहीं हो सकता है।

यदि पूछें कि इतिकर्तव्यता का अभाव कैसे है ? तो इसका उत्तर है कि, निष्प्रवृत्तीकरण नियोगवादी प्रपञ्च निवृत्ति की इतिकर्तव्यता को भावपूर्ण मानते हैं अथवा अभाव रूप ? यदि भावपूर्ण इतिकर्तव्यता मानें तो जिज्ञास्य है कि क्या वह प्रपञ्च निवृत्ति रूप कारण शरीर की साक्षात् निष्ठादिका है अथवा उसकी अनुप्रादिका (परम्परातः) है। इन दोनों प्रकारों में से वह किसी भी प्रकार की नहीं हो सकता है—जित नरद दुःखद का प्रहार घट को नष्ट कर देता है उसी तरह सम्पूर्ण प्रपञ्च का निवर्तक कोई पदार्थ नहीं दिखायी देना है, अतएव साक्षात् निवृत्ति का रूप दृष्टार्थ इतिकर्तव्यता नहीं मानी जा सकती है। निष्पन्न साधकता का कार्य को उचित में अनुप्रा (उद्धार) भी संभव नहीं है, क्योंकि ऐसा मानने पर अनुप्राप्त अर्थ की सत्ता बनी रहने के कारण सम्पूर्ण प्रपञ्च की निवृत्ति होगी ही नहीं। अतएव कारण (साधकतम) के स्वरूप की सिद्धि ही नहीं संभव है।

यदि कहें कि प्रपञ्च का अद्वितीयत्व ज्ञान ही प्रपञ्च की

नियति रूप (साधकतम) के शरीर का निष्पादक है; तो यह भी नहीं कह सकते हैं, क्योंकि उसी के द्वारा मोक्ष भी सिद्ध होती है, फिर करण आदि के द्वारा करने के योग्य कुछ बचेगा ही नहीं यह मैंने पहले ही कहा है ।

यदि इतिकर्तव्यता को अभाव रूप माने तो फिर अभाव होने के ही कारण यह अप्रामाणिक है; अतएव यह करण शरीर को निष्पादिका नहीं हो सकती है । इसी तरह यह अनुपादक भी नहीं हो सकती है । अतएव निष्प्रपञ्च ब्रह्म को अपना विना बनाने वाला विधि (निवोग) सम्भव नहीं है । (इस तरह सिद्ध हुआ कि प्रवर्तक दार्यों (विधियार्यों) के ही द्वारा ब्रह्म के रहना की सिद्धि होती है; यह कहना ठीक नहीं है ।)

ध्यान नियोगवादी का मत

मूल— अन्योपनाह—यद्यपि धैरान्त धास्यानां न परिनिष्पन्न
सहस्रस्वरूप परतया ज्ञानाण्यम् ; तथापि ब्रह्मस्वरूपा
सिद्धयस्त्येव । पुनः? ध्यान द्विधि सामर्थ्यात् । एवमेव
हि समानमस्ति—‘आत्मात्मात्रे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्त-
व्यो निदिध्यासितव्यः । ’ (बृ० ४।४।५) ‘य आत्मा-
स्पृहतपाप्मा—तोऽन्वेष्टव्यः स विनिज्ञासितव्यः ।’
(छा० ८।७।१) ‘आत्मेत्येवोपासीत’ (बृ० ३।४।७)

‘आत्मानमेव लोकमुपासीत’ (य० ३।४।१५) इति ।
 अत्र ध्यान विषयो हि नियोगः स्वविषयभूतध्यानं
 ध्येयैक निरूपणीयमिति ध्येयमाक्षिपति । स च ध्येयः
 स्वभाव्य निदिष्ट आत्मा । स किं रूप इत्यपेक्षायां
 तत्स्वरूपविशेष समर्पण द्वारेण ‘सत्यं ज्ञानमनन्तं
 ब्रह्म’ (तै० ३।१) सद्येव सोम्येदमग्र आसीत्
 (छा० ६।१।१) इत्येवमाधीनां वाक्यानां ध्यान
 विधिषोषतया प्रामाण्यमिति विधिविषयभूतध्यानशरीरा-
 नुप्रविष्ट ब्रह्मस्वरूपेऽपि तात्पर्यमस्त्येव, अतः ‘एकमेवा
 द्वितीयम्’ ‘तत्सत्यं स आत्मा तत्त्वमसि श्वेतकेतो’
 ‘नेह नानास्ति किञ्चन’ इत्यादिभिर्ब्रह्म स्वरूपमेकमेव
 सत्यम्, तद् व्यतिरिक्तं सर्वं मिथ्येत्यवगम्यते । प्रत्य-
 खादिभिर्भेदावलम्बना च कर्मशास्त्रेण भेदः प्रतीयते,
 भेदाभेदयोः परस्परविरोधे सत्यनाद्यविद्यामूलत्वेनापि
 भेदप्रतीतेरभेद एव परमार्थ इति निश्चीयते । तत्र
 ब्रह्मध्याननियोगेन, तत्साक्षात्कारफलेन निरस्त सम-
 स्ताविद्याकृत गिणिधभेदाद्वितीयज्ञानैकरस ब्रह्मभावरूप
 मोक्षः प्राप्यते । न च वाक्यात् वाक्यार्थं ज्ञानमात्रेण

ब्रह्मभावसिद्धिः; अनुपलब्धे निदिध्यायेत्यर्थः । अनुपलब्धे
तथा च सति श्रवणाविधिधानमवर्णकं स्मृतम् ।

अनु०- दूसरे प्रकार के श्रद्धालु (जिन नियोग नहीं) भी कहते
हैं ' यद्यपि वेदान्त वाक्यों का सिद्ध ब्रह्म के स्वरूप के प्रतिपाद्यक
रूप से प्रामाण्य नहीं स्वीकार किया जा सकता है, फिर
भी उनके द्वारा ब्रह्म के स्वरूप की सिद्धि होती ही है । यदि
पूछें कि कौन ? तो इसका उत्तर है कि ध्यान विधि के समर्थों
से (यदि पूछें कि ध्यान विधि कौन है और प्रयत्न क्या है, किंवा
है ? तो इसका उत्तर है कि निम्न प्रकार के वाक्य) इस
प्रकार से ब्रह्म के स्वरूप के ध्यान का विधान करते हैं- ' धरे !
आत्मा का दर्शन कर, मनन और निदिध्यासन करना चाहिये)
(इस वाक्य में निदिध्यासित्यर्थः पद से आत्मा की उपासना कहावानी
गयी है, और द्रष्टव्यः पद से उसका दर्शन) जो पाप रहित
आत्मा है उसका अनुपेक्षण करना चाहिये । उसकी प्रार्थना रूप से ही
उपासना करे । आत्मा रूप से ही लोक की उपासना करे ।

इन वाक्यों में ध्यान का विषय बताने वाला नियोग है ।
जो अपने विषयभूत ध्यान के केवल ध्येय से द्वारा निरूपणीय
होने से ध्येय का प्राक्षेप करता है । और यह ध्येय विधि वाक्य
से निदिष्ट होने के कारण आत्मा ही है । उस आत्मा का स्वरूप
क्या है, इस सत्य को जानने की प्रेरणा देने पर आत्मा के
स्वरूप विशेष का बोधक होने के कारण ' ब्रह्म सत्यं प्रत्यक्षं
प्रत्यक्षं एवं अपरिच्छिन्नं ' है । ' हे सत्य सूर्य है, पूर्ण यह प्रत्यक्ष

सत् रूप ही था' इस प्रकार के कारण शोधक वाक्यों का ध्यान विधि के शेष रूप से प्रमाण्य होता है । इस तरह विधि रूप ध्यान के शरीर के भीतर रहने वाले ब्रह्म के स्वरूप में भी तात्पर्य है ही । अतएव 'ब्रह्म एक ही और आद्वितीय है' 'हे श्वेतकेतो! वह ही सत्य, वह ही आत्मा है तुम भी वही हो' । 'यहां शेर नाग की कोई बरतु नहीं है ?' इत्यादि वाक्यों के द्वारा सिद्ध होता है कि ब्रह्म का स्वरूप ही एक सत्य है, उसको छोड़कर सब मिथ्या है । प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों के द्वारा तथा भेद का सहारा लेते वाले कर्म शास्त्र के द्वारा भेद की प्रतीति होती है । भेद और अनेक के परस्पर विरोध होने पर अनादि अविद्याभूतक का से भी भेद की सिद्धि हो जाने से निश्चित होता है कि प्रतीति ही पर्यायार्थ है । उसमें भी ब्रह्म का साक्षात्कार ही निश्चय का है उस ब्रह्म के ध्यान की अपना विषय बनाने जाने नियोग के द्वारा सारे अविद्याजन्य अनेक भेदों से रहित आद्वितीय ज्ञान मात्र ब्रह्म भाव स्वरूप मोक्ष की प्राप्ति होता है ।

यहां पर यह नहीं कहा जा सकता है कि वाक्य जन्य वाक्यार्थ ज्ञान मात्र से ही ब्रह्म भाव की सिद्धि हो जाती है क्योंकि कहीं भी वाक्यार्थ ज्ञान मात्र से ब्रह्म भाव की प्राप्ति नहीं देखी जाती है, तथा देखा जाता है कि वाक्यार्थ ज्ञान हो जाने पर भी अनेक प्रकार के भेद दर्शन की धनुरूर्ति होती रहती है । निश्चय वाक्यार्थ ज्ञान मात्र से ब्रह्म भाव की प्राप्ति स्वीकार कर लेने पर अवश मन्त्र आदि का जो विधान वेदों में किया गया है वह व्यर्थ हो जायेगा ।

राक्षात् सायावादी के द्वारा ध्याननियोगवादी का खण्डन

सू. — यदोच्येत — रज्जुरेषा न सर्वः' इत्युपदेशेन सर्वभय
निवृत्तिरसंभवात् रज्जुसर्पेण च बन्धस्य च मिथ्यात्वमात्रेण
सर्वभयनिवृत्तौ तस्य साधनत्वमपि नास्तीति निवृत्तिर्भूतान्
न नियोगेन । नियोग साध्यत्वे मोक्षत्वानिरूप्यत्वं
संभवात् स्वर्गमित्येतत् । मोक्षस्य नित्यमर्त्वं हि सर्वथावि-
रुद्धमित्यस्यात् । किञ्च धर्माधिमर्गोः फलहेतुत्वं स्प-
ष्टमनुभवानुसृत्य शरीरोत्पादनद्वारेणेति जह्यादिस्या-
दरास्तद्व्यवहृत्य शरीरसंबन्ध रूप संसारफलत्वमवर्ण-
नीयम् । तस्मान्न धर्मसाध्यो मोक्षः । तथा च धृतिः ।
"न ह वै सशरीरस्य सतः प्रियाप्रिययोरपहृतिरस्ति ।
अशरीरं चाकल्यं न प्रियाप्रिये स्पृशतः ।" इति
अशरीरत्वरूपे मोक्षे धर्माधिमर्गाध्य प्रियाप्रिय विरह
अवश्यात् न धर्मसाध्यमशरीरत्वमिति विज्ञेयते ।

न च नियोग विशेष साध्य फल विशेषयत्
ध्यान नियोग साध्यमशरीरत्वम्, अशरीरत्वस्य
स्वरूपेण च विज्ञेयम् । यथाहुः धृतयः — 'अशरीर'

शरीरेष्वन वस्थेष्ववस्थितम् । महत्तमं विभुजात्मानं
 मत्वा धीरो न शोचति ।' (कठो० २।२२) शत्राणो-
 ह्ननताः शुभ्रः' (मु० २।१।२) 'अन्यतो ह्ययं पुरुषः'
 (बृ० ६।३।१५) इत्याद्याः । अतोऽतरीरतदङ्गो
 मोक्षो नित्य इति न धर्मसाध्यः । तथा च श्रुतिः—
 'अन्यत्र धर्मविन्ययाधर्मविन्ययात्मात् छत्ता छत्तात् ।
 अन्यत्र भूताद् भज्याच्च यत् तत् परस्मि तद्वच्च'
 इति ।

अनु०—यदि यहाँ पर साक्षात् मायावादी यह कहें कि—यह रस्ती
 है सर्प नहीं; इस उपदेश से सर्प के भय की निवृत्ति देखी
 जाती है, अतएव रज्जु सर्प के ही समान बन्ध के निष्कारण
 होने के कारण यह ज्ञान के ही द्वारा साध्य है, अतएव उसकी
 ज्ञान के ही द्वारा निवृत्ति मानना ठीक है, नियोग के द्वारा नहीं
 क्योंकि मोक्ष को नियोग का साध्य मानने पर मोक्ष भी पुण्यादि
 साध्य स्वर्गादि के समान अनित्य होगा । धीर सभी वादी
 मोक्ष को नित्य ही मानते हैं । (यही नहीं; नियोग साध्य
 मोक्ष को मानने पर वह विपरीत फल भी देने वाला है ।)
 क्योंकि धर्म और अधर्म (रूप नियोग) धारण करने के अनु-
 भव के अनुकूल शरीर को उत्पन्न करके सुख एवं दुःख रूप
 फलों के हेतु बनते हैं । अतएव ब्रह्मा से लेकर स्थावर पर्यन्त
 चार प्रकार के जो (देव, मनुष्य, तिर्यक् एवं स्थावर) शरीर

हैं उनमें से किसी एक के सम्बन्ध से जन्म तन्मारोपभोग रूप मोक्ष की प्राप्ति आवश्यक होगी । अतः एवं सिद्ध होता है कि मोक्ष धर्म का साध्य नहीं है । भुति भी कहती है । निश्चय ही शरीरवान् प्राणी के प्रिय संयोग एवं अप्रिय संयोग (रूप-सुख-दुःख) का प्रणाल नहीं होता है । शरीर रहित प्राणी को प्रिय एवं अप्रिय का स्पर्श नहीं होता है । यह सुना जाता है कि शरीर रहित रूप मोक्ष में धर्म एवं अधर्मसाध्य प्रिय एवं अप्रिय का सम्बन्ध नहीं रहता है । इस तरह पता चलता है कि शरीर सहित रूप मोक्ष, धर्म साध्य नहीं है ।

यदि ध्यान नियोगवादी कहें कि जिस तरह किसी विशेष-प्रकार के नियोग के द्वारा फल विशेष को सिद्ध होती है वही तरह शरीर रहित रूप मोक्ष ध्यान नियोग का साध्य है, तो यह भी नहीं कह सकते हैं, क्योंकि शरीर रहित ही जीव का वास्तविक स्वरूप है अतएव यह साध्य भी नहीं है । जैसा कि भुतियाँ बतलाती भी है—‘शरीर के भीतर शरीर रहित अस्थिर वस्तुओं (शरीर) में स्थिर मदान् और व्यापक आत्मा का मग्न करके ज्ञानी व्यक्ति शोक नहीं करता है ।’ आत्मा प्राण एवं मन के सम्बन्ध से रहित होने के कारण निर्गुण है । ‘यह जीव संग रहित है ।’ इत्यादि । (भुतियाँ जीव का स्वरूप शरीर रहित ही बतलाती हैं ।) अतएव शरीर रहित रूप मोक्ष नित्य है और धर्म साध्य नहीं है । भुति भी कहती है—धर्म

अधमे कृत-अकृत, तथा भूत भविष्यत इत्यादि के सम्बन्ध से रहित जिस उस प्रसिद्ध आत्मा का साक्षात्कार कर रहे हो उसे बतलाओ ।'

मू०-अपि च—उत्पत्ति प्राप्ति विकृति संस्कृति रूपेण
 चातुर्दिशं हि साध्यत्वं मोक्षस्य न संभवति । नाता-
 वदुत्पाद्यः, मोक्षस्य ब्रह्मस्वरूपत्वेन नित्यत्वात् । नापि
 प्राप्यः । आत्मस्वरूपत्वेन ब्रह्मणो नित्य प्राप्तत्वात् ।
 नापि विकार्यः—दध्दादिवदनित्यत्वप्रमगादेव । नापि
 संस्कार्यः संस्कारो हि दोषापनयनेन वा गुणाद्यानेन वा
 साधयति । न तावद् दोषापनयनेन, नित्यशुद्धत्वाद्
 ब्रह्मणः । नाप्यतिशयाद्यानेन, अनाधेयातिशयस्वरूप-
 त्वात् । नित्य निर्विकारत्वेन स्वाध्यायाः पराध्या-
 याश्च क्रियाया अविषयतया न निर्घर्षणेनावर्शादिव—
 दपि संस्कार्यत्वम् । न च बेहस्थतया स्नानादि
 क्रियाया आत्मा संस्क्रियते; किन्तु विद्यागृहीतस्तत्संगतो-
 ऽहंकर्ता । तत्फलानुभवोऽपि तस्यैव । न जाहंकर्त-
 वात्मा, तत्तादित्वात् । तथा च मन्त्रवर्णः—'तयो रस्यः
 दिप्पलं स्वदिवस्यनशनन्यो अभिवाक्योति ।'
 (जु० ३।१।१) इति । 'आत्मेन्द्रियमनोगुक्तं भोक्ते—

(यादृमंनोपिणः' (फठ० ३।४) 'एकोदेवः सर्वभूतेषुगुडः
 सर्वध्यापो सर्वभूतान्तरात्मा । कर्माध्यक्षः सर्वभूता-
 धिवासः साक्षी चेता केवलो निगुणश्च । (श्वे० ६।
 ११) स पर्यगाच्छुक्रमकायमग्रणमस्नाविरं शुद्धमपाप-
 विद्धम् ।' इति च । अविद्यागूहीतावहं कर्त्तरात्म-
 स्वरूपमनाघेयातिशयं नित्यशुद्धं निर्विकारं निष्कृष्णते,
 तस्मादात्म स्वरूपत्वेन न साध्यो मोक्षः । यद्येवं कि
 बाधयार्थज्ञानेन क्रियत इति चेत्, मोक्षप्रतिबन्ध
 निवृत्तिमात्रमितिभ्रमः । तथा चश्रुतयः—'त्वं हि नः
 पिता योऽस्माकमविद्यायाः परं पारं तारयसि'
 (प्रश्न० ६।८) इति; 'श्रुतं ह्येवमेव भगवद्वशेभ्यस्त-
 रति शोकमात्मविदिति सोऽहं भगवः शोवानि
 तंमा भगवान् शोकस्य पारं तारयतु' (छा० ७।१।३)
 'तस्मै मूदितकपायाय तमसः पारं दर्शयति भगवान्
 सनत्कुमारः' (छा० ७।२६।२) इत्याद्याः । तस्मा—
 न्नित्यस्यैव मोक्षस्य प्रतिबन्ध निवृत्ति र्वकियार्थ
 ज्ञानेन क्रियते, निवृत्तिस्तु साध्यापि प्रध्वंसा भावरूपा
 न विनश्यति । ब्रह्मवेद ब्रह्मैव भवति तमेवं विदित्वा-

॥ १ ॥ उत्तिमं त्युमेति' इत्यादि व्यञ्जनं मोक्षस्य वेदान्ततरभा-
 ॥ २ ॥ चित्तां प्रतिपादयन्निर्गुणव्यवधानं प्रतिरुणद्धि । न च
 ॥ ३ ॥ विविक्क्रिया कर्मत्वेन तत्वा ध्याने क्रिया कर्मत्वेन वा
 ॥ ४ ॥ कर्मानुप्रवेशः । उभयविवकर्मत्वाप्रतिषेधात् । अन्यदेव
 ॥ ५ ॥ तद्विचितादयो । अविचितादभि' (केन १।३) 'येने
 ॥ ६ ॥ सूर्य' विजानाति तं केन विजानीयात्' (व. ० ४।४।१४)
 ॥ ७ ॥ इति । तदेव ब्रह्मत्वं विद्धि त्वं प्रविदन्नुपासते । इति
 ॥ ८ ॥

संपत्ति-उपर के अनुच्छेद में बताया जा चुका है कि मोक्ष
 नियोग साध्य नहीं हो सकता है । प्रस्तुत अनुच्छेद में यह
 बतलाया जा रहा है कि यदि मोक्ष को साध्य मान लिया जाय
 तो अनेक दोष होंगे ।

अनु० दूसरी बात यह है कि उत्पत्ति, प्राप्ति, विकृत एवं
 संस्कृत रूप से होने वाले चार प्रकार के साध्यत्वों में किसी
 भी प्रकार का साध्यत्व मोक्ष में नहीं पाया जाता है । मोक्ष
 को उत्पाद्य इस लिए नहीं माना जा सकता है कि वह ब्रह्म
 स्वरूप है अतएव नित्य है । वह प्राप्य भी नहीं है क्योंकि
 ब्रह्म को ही आत्म स्वरूप होने के कारण वह नित्य प्राप्त है ।
 मोक्ष को विकार्य इसलिए नहीं माना जा सकता है कि संस्कार
 किसी वस्तु को दो प्रकार से संस्कृत करता है-उसके दोषों को

दूर करके प्रयत्न उसी गुणों को बढ़ाकर । ब्रह्म के शेष का अपनयन इसलिए संभव नहीं है कि वह सदा शुद्ध हो रहता है । ब्रह्म के गुणों में उत्कर्ष का प्राधान्य इसलिए संभव नहीं है कि उसका स्वरूप ही ऐसा है कि उसमें किसी प्रकार के उत्कर्ष का प्राधान्य नहीं किया जा सकता है । ब्रह्म का स्वरूप नित्य एवं निर्विकार है अतएव वह स्वाधित प्रयत्न पराधित किसी भी प्रकार की क्रिया का विषय नहीं बनता है । फलतः जिस तरह खाड़कर दण्ड इत्यादि को सफाई रूप संस्कार किया जाता है उस तरह का कोई भी संस्कार ब्रह्म के स्वरूप में संभव नहीं है ।

(यदि कहें कि क्रियाओं के प्रविषय भूत आत्मा का स्नानादि के द्वारा संस्कार किया जाता है तो यह भी नहीं कह सकते हैं) स्नानादिक्रिया के द्वारा आत्मा का संस्कार नहीं होता है, बल्कि प्रविष्टा के द्वारा कल्पित देह के साथ रहने वाला ग्रहण करने वाला अतएव उस संस्कार से उत्पन्न होने वाले फल का भोक्ता भी ग्रहकर्ता ही होता है । वह ग्रहकर्ता आत्मा नहीं है (यत्किं ग्रहकर्ता भक्त करणम्) आत्मा तो उसका साक्षी है । मन्त्र के प्रक्षर भी ऐसा कहते हेमचन्द्राचार्य इत्यादि ग्रहकर्ता और अतिन्तरे संप्रत्यक्ष ग्रहकर्ता के फलों को भोगता है और दूसरा अति संप्रत्यक्ष आत्मा के फलों का उपभोग किए बिना ही प्रकाशित होते रहता है । ज्ञानवान् लोग शरीर, इन्द्रिय और मन से युक्त ग्रहकर्ता का कर्मफल

का उपभोक्ता बतलाते हैं। (ज्ञान-मात्र को नहीं ।) आत्मा एक, अकाश-स्वरूप, सभी भूतों के भीतर छिपा हुआ, सबों में व्याप्त सभी भूतों की अन्तरात्मा, ग्रहकर्ता के कर्मों का अध्यक्ष, सभी जीवों का आधार, साक्षी, ज्ञान मात्र कर्म-फल भोक्तृत्वादि रहित सत्त्वादि-गुणों से रहित है। वह आत्मा अविद्या के सम्बन्ध से रहित [होने कारण शुद्ध स्वरूप] शरीर-सम्बन्ध रहित, अक्षत, स्नायु रहित, अतएव कर्म तथा कर्मों के फल से उसका सम्बन्ध नहीं होता ऐसा ब्रह्म के स्वरूप का मनन करना चाहिये। ये सभी श्रुतियाँ ग्रहकर्ता अन्तःकरण साक्षी रूप से ही नित्य आत्मा का स्वरूप बतलाती हैं। अविद्या कल्पित ग्रहकर्ता के स्वरूप से भिन्न ही आत्मा के स्वरूप को प्रतिज्ञयाधान से रहित, नित्य शुद्ध और विकार रहित बतलाती हैं। अतएव आत्मा स्वरूप होने के कारण मोक्ष को साध्य नहीं मंना जा सकता है।

इस पर यदि ध्यान-नियोग वादी यह कहें कि तो फिर आपके मतानुसार वाक्यार्थ ज्ञान क्या करता है ? तो इसका उत्तर है कि— मोक्ष-प्राप्ति के जो वाक्य हैं उनकी निवृत्ति का ही काम वाक्यार्थ ज्ञान करता है। निम्न श्रुतियाँ भी इसी अर्थ को बतलाती हैं— ' अज्ञान से पार करने के कारण आप ही मेरे संसार सागर से रक्षक पिता हैं। ' आप जैसे ही आत्मज्ञानियों से मिले मुना है कि आत्म-ज्ञानी संसार को पार कर जाता है। मैं संसार में पड़ा हुआ शोक कर रहा हूँ उस मुझको आप तार दें। शिष्य नारद की प्रार्थना सुनकर

आचार्य सन्त, गुमार इन्हें— 'अज्ञान संबन्ध रहित आत्मा का अर्थ है 'चित्तमाला' है ।' इत्यादि । अतएव वाक्य के प्रत्यक्ष ज्ञान के द्वारा नित्य ही मोक्ष के प्रतिबन्धक की निर्वाण की जाती है, यह निवृत्ति यद्यपि साध्य रूप है फिर भी उसका विनाश नहीं होता, क्योंकि वह स्वयं प्रध्वंस रूप है ।

अज्ञान को जानने वाला ब्रह्म ही हो जाता है । उस ज्ञान स्वभाव ब्रह्म को जान कर संसार से पार हो जाता है । इत्यादि वाक्य के वाक्यार्थ ज्ञान के पश्चात् मोक्ष की होने वाली प्रवृत्ति को बतलाते हुए नियोग रूप व्यवधान का रोग रहे है । ज्ञान क्रिया का कर्म होने अथवा ध्यान क्रिया का कर्म होने के कारण मोक्ष को कार्य नहीं माना जा सकता है, क्योंकि श्रुतियाँ उनके दोनों प्रकार के कर्मत्व का निर्देश करती हैं । उनके ज्ञान क्रिया कर्मत्व का खण्डन करती हुई इन श्रुति कहती है कि ब्रह्म विदित (ज्ञेय एवं अविदित [ज्ञाता] में भिन्न ही है ।' जिसके द्वारा प्रकृत है उस सम्पूर्ण प्रपञ्च को जानता है उसे किस साधन से जाने । अतएव ब्रह्म ज्ञान का विषय नहीं बनता है यह सिद्ध होता है । ब्रह्म को ध्यान क्रिया का अधिपय बतलाती हुई दूसरी वेद श्रुति कहती है कि— " उरा प्रमातृत्वादि कल्पना शून्य को ही ब्रह्म जानो जिस उपनिषद् विद्वत् देवता को लोग 'यह वह' इस रूप से उपासना करते हैं, वह ब्रह्म नहीं है । "

टिप्पणी— नित्य निर्विकारत्वेन इत्यादि वाक्य में श्री माध्व-कार स्वामी जी ने दर्पण का उदाहरण शांकर भाष्य के अनुकूल अधिक मार्मिक रूप में उपस्थित किया है ।

तत्त्वान्तरं ।

इसी विषय की उपस्थित करते हुए शंकर भाष्य में कहा गया है कि-चूंकि आत्मा क्रिया का भाग्य नहीं बनती है । क्योंकि क्रिया अपने भाग्य में ही विकार लेती है जब कि आत्मा क्रिया का विषय बनना ही नहीं तो फिर वह किस तरह उससे विकृत हो सकता है । किञ्च यदि आत्मा को क्रिया के द्वारा विकृत होने वाला मान लिया जाय तो फिर आत्मा विकृत होने वाले घटादिकों के समान अनित्य होने लगेगा । साथ ही भविकायाश्चमुच्यते इत्यादि वाक्यों का बोध भी होने लगेगा । यदि किसी दूसरे भाग्य में क्रिया होती है तो उसके द्वारा आत्मा को विकृत होने का कोई प्रसूत ही नहीं रहता है ।

श्री आचर्यसि मिश्र श्री भाग्यती में इसी अर्थ को इस प्रकार से कहते हैं-क्रिया ब्रह्म का अंग नहीं हो सकती है, क्योंकि क्रिया के अपने भाग्य के विकार का हेतु होने के कारण आत्मा का नित्यत्व लक्षित होय । दूसरे भाग्य में होने वाली क्रिया कभी दूसरे को विकृत कर यह संभव नहीं है । ऐसा मानने पर तो देवदत्त के कर्माजने करने पर देवदत्त की तृप्ति संभव होने लगेगी ।

श्री भाष्यकार स्वामी जो कहते हैं कि चूंकि आत्मा निर्विकार है अतएव वह स्वाधीन अथवा पराधीन क्रिया का विषय नहीं बनता है । अतएव उसका जिस तरह हाथ से रगड़कर दण्ड का संस्कार किया जाता है उसी तरह का संस्कार संभव नहीं है । कहने का भाव यह है कि जो क्रिया का विषय होता है उसी में विकार देखा जाता है । यदि दण्ड को हथेली पर रगड़

जाय तो वह क्रिया दर्पण में होती है यदि दर्पण पर हाथ पड़ा जाय तो फिर वह क्रिया दर्पण में होगी। इस तरह के स्वाभ्यस्य एवं पराभ्यस्य दोनों प्रकार की क्रियाओं का विषय दर्पण बन जाना है। यहाँ पर श्रीभाष्यकार स्वामी जी ने आत्मा के क्रियाभ्यस्त्य मात्र का ही खण्डन न कर क्रिया विषयत्व का भी खण्डन किया है जो शांकर मत के अनुसार तथा शांकर भाष्य की संज्ञा अधिक मार्मिक है।

येनेदं सर्वं विजानाति-इत्यादि वाक्य का अर्थ यद्वेनी विद्वान् निम्न प्रकार से करते हैं-जिस प्रमाता के द्वारा अहंकर्ता इस सम्पूर्ण लोक को जानता है उसको किस साधन के द्वारा जानें? क्योंकि साधन ज्ञेय पदार्थ को अपना विषय बनाता है। ज्ञाता आत्मा तो ज्ञेय है नहीं वह तो साक्षी भाव है। यतएव आत्मा ज्ञान क्रिया का विषय नहीं बनती है।

शस्त्र के निर्विषयत्व शंका का परिहार

मू०-न चैतावता शास्त्रस्य निर्विषयत्तम्, अथिथा कल्पित भेदनिवृत्तिपरत्वात् शास्त्रस्य । नापीदन्तया ब्रह्म विषयीकरोति शास्त्रम्, अपितु अविषयं प्रत्यगात्मस्वरूपं प्रतिपादयदधिद्याकल्पित ज्ञान ज्ञातृजे यविभागं निवर्त्तयति । तथा च शास्त्रम्-‘न दृष्टे-दंष्टारं पश्ये’ इत्येवमादि । न च ज्ञानादेव बन्ध निवृत्तिरिति श्रवणादि विधानार्थवयम्, स्वभाव

प्रवृत्ता सकलेतर विमुखीकरणद्वारेण वाक्यार्थावगति
हेतुत्वात् तेषाम् । न च ज्ञानमात्राद् बन्ध निवृत्तिं
दृष्टेति वाच्यम्; बन्धस्य मिथ्यारूपत्वेन ज्ञानोत्तरकालं
स्थित्यनुपपत्तेः, अत एव न शरीरपातादूर्ध्वमेव
बन्धनिवृत्तिरिति वक्तुं युक्तम् । नहि मिथ्यारूप-
सर्पभयनिवृत्तिः रज्जुयाथात्म्यज्ञानातिरेकेण सर्प-
विनाशमपेक्षते, यदि शरीरसंबन्धः पारमार्थिकः
तदा हि तद्विनाशमपेक्षा स तु ब्रह्मव्यतिरिक्ततया
न पारमार्थिकः । यस्य तु बन्धो न निवृत्तास्तस्य
ज्ञानमेव न जातमित्यवगम्यते, ज्ञानकार्यविशंसात् ।
तस्मात् शरीरस्थितिं भवतु वा मा वा, वाक्यार्थं
ज्ञान समनन्तरं मुक्तं एवासी, अतो न ध्याननियोग
साध्या मोक्ष इति न ध्यान विधिशेषतया ब्रह्मणः
सिद्धिः, अपि तु 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' (तै० ३।१)
'तत्त्वमसि' (६।७।७) 'अयमात्मा ब्रह्म' (मा० १।२)
इति तत्परं एव पदं समुदायेन सिध्यतीति ।

अनु०-यदि ध्यान नियोग यादी यह कहें कि वाक्यार्थ
ज्ञान मात्र से मोक्ष को प्राप्ति स्वीकार करने पर शास्त्र निर्वि-
षय हो जायेंगे । क्योंकि शास्त्र अविद्या कल्पित भेद की निवृत्ति

मात्र करना है । शास्त्र यह-यह करके प्रमेय रूप से वस्तु को व्ययना विषय नहीं बनाता है; बल्कि वह प्रत्यगात्मा (आत्मा) के स्वरूप को निर्विषय रूप से बतलाते हुए अविवेका से कल्पित ज्ञान ज्ञेय और ज्ञाता रूप विभागों का निरास करता है । वे शास्त्र ये हैं—'न दृष्टेर्द्रष्टारं पश्येः' (अर्थान् वस्तु से उत्पन्न मनोवृत्ति को स्वाभाविक नित्य दृष्टि द्वारा व्याप्त करने वाले आत्मा को तुम इन चर्म वस्तुओं से नहीं देख सकते हो ।) इत्यादि ।

यहाँ पर यदि ध्यान नियोगवादी कहें कि वाक्यार्थ ज्ञान से यदि बन्ध की निवृत्ति होनी है तो फिर भवण मनन इत्यादि का विधान करने वाला भूतियाँ व्यर्थ हो जायेंगी तो ऐसा नहीं कहा जा सकता है, क्योंकि—भवण मनन आदि तो अनादि काल से स्वभावतः प्राप्त जितने विकल्प (भेद) हैं उनको नष्ट करके वाक्यार्थ ज्ञान का कारण बनते हैं (कहने का आशय यह है कि भवण मनन आदि का भूतियाँ द्वारा विधान करके पिनि वाक्यों के ही समान वाक्यों द्वारा अनुवाद किया जाता है । यदि कहें कि अनुवाद करना व्यर्थ है तो ऐसी बात नहीं है क्योंकि अनुवाद भी प्रवृत्ति विशेष के साधन हैं । यह इस प्रकार से कि—जीव तो इष्ट वस्तुओं की प्रेप्सा एवं अनिष्ट वस्तुओं की जिहासा से स्वभावतः पाछे वस्तुओं में आकृष्ट मन वाला है । अतएव आत्मा के विषय में मन को नहीं लगा सकता है । इन विधि वाक्यों के सदृश वाक्यों के

द्वारा मन को विषयों में जाने से रोकने का कार्य होता है । तथा मन को आत्म चिन्तन में लगाया जाता है । फलतः श्रवण, मनन आदि का अनुवाद सप्रयोजन है, निष्प्रयोजन नहीं ।

यदि कहें कि वाक्यार्थ ज्ञानमात्र से बन्ध की निवृत्ति नहीं देखी जाती है तो यह कहना उचित नहीं क्योंकि बन्धन तो मिथ्या रूप है अतएव ज्ञान उपपन्न हो जाने के पश्चात् यह बन्ना रहे यह असम्भव है । अत एव यह कहना उचित नहीं है कि शरीरपात के पश्चात् ही बन्धन की निवृत्ति होती है । यह उसी तरह होता है—जिस तरह मिथ्या रूप के भय की निवृत्ति के लिए रस्सी के यथार्थ ज्ञान को छोड़कर सर्प के विनाश की अपेक्षा नहीं होती है । यदि शरीर का सम्बन्ध परमार्थ होता तब ही उसके विनाश की अपेक्षा होती । शरीर का संयम्य तो पारमार्थिक है नहीं, क्योंकि ब्रह्म ने भिन्न है । जिसके बन्धन की निवृत्ति नहीं हो रही है, उसको समझना चाहिये कि उसे वाक्यार्थ ज्ञान हुआ ही नहीं है । क्योंकि वाक्यार्थ ज्ञान का कार्य बन्धन की निवृत्ति उसमें नहीं देखी जाती है । अतएव शरीर रहे अथवा न रहे जिस समय जिसको वाक्यार्थ ज्ञान हो जाता है उसी समय वह मुक्त हो जाता है । अत एव मोक्ष ध्यान नियोग का साध्य नहीं है । अतएव ब्रह्म की सिद्धि ध्यान विधि के शेष (पूरक) रूप में नहीं होती है, अपितु ब्रह्म अतीत प्रत्यनीक, त्रुट प्रत्यनीक, एवं परिच्छिन्न प्रत्यनीक है 'तुम्हें यह (ब्रह्म) ही हो' 'यह आत्मा प्रह्लाद है' इत्यादि भेद के निषेधक वाक्यों द्वारा निश्चिन्त रूप से ही ब्रह्म सिद्ध होना है ।

ध्यान नियोगवादी द्वारा उपर्युक्त मत का खण्डन
 तदप्युक्तम्—वाक्यार्थज्ञानमात्राद् यन्वनिवृत्त्यनुपपत्तेः । यद्यपि
 मिथ्यारूपो बन्धो ज्ञानबाध्यः तथापि यन्वस्यापरोक्ष-
 त्वात् न परोक्षरूपेण वाक्यार्थज्ञानेन स बाध्यते ।
 रज्जुवादावपरोक्ष सर्पं प्रतीतो वर्तमानायां नायं सर्पं
 रज्जुरेवेत्याप्तोपदेश जनितपरोक्ष सर्पं विपरीत
 ज्ञानमात्रेण भयानिवृत्ति दर्शनात्, आप्तोपदेशस्य तु
 भयानिवृत्ति हेतुत्वं वस्तुमात्रात्म्यापरोक्षनिमित्त
 प्रवृत्ति हेतुत्वेन । तथा हि, रज्जु सर्पं दर्शनं भयात्
 परावृत्तः पुरुषो नायं सर्पं रज्जुरेवेत्याप्तोपदेशेन
 तद्वस्तु मायात्म्यदर्शने प्रवृत्तः तदेव प्रत्यक्षेण
 वृष्ट्वा भयान्निवर्तते । न च शब्द एव प्रत्यक्षं ज्ञानं
 जनयतीति वक्तुं युक्तम् तस्यानिन्द्रियत्वात् । ज्ञान-
 सामग्रीषु इन्द्रियाण्येव ह्यपरोक्षसाधनानि । न चा-
 स्यात्तभिसंहित फलकमभिष्ठान मूढित कषायस्य
 श्रवणमनन - निविध्यासन विमुखीकृतबाह्यविषयस्य
 पुरुषस्य वाक्यमेवापरोक्षं ज्ञानं जनयति, निवृत्त
 प्रतिबन्धे तत्परेऽपि पुरुषे ज्ञानमामग्री विशेषाणा—

मिन्द्रियादीनां स्वविषयनिवृत्तिरिति क्रमादर्शनेन
तदयोगात् ॥

अनु-वाक्यार्थ ज्ञान मात्र से मोक्ष मानने वाले अद्वैती विद्वान् का उपर्युक्त कथन उचित नहीं है, क्योंकि वाक्यार्थ ज्ञान मात्र से बन्ध की निवृत्ति की सिद्धि नहीं हो सकती है। यद्यपि भिन्ना होने के कारण बन्ध; ज्ञान वाक्य है फिर भी चूँकि बन्ध परोक्ष नहीं है अथवा उसका बाध भी परोक्ष रूप वाले वाक्यार्थ ज्ञान से संभव नहीं है। जब तक रज्जु आदि में अपरोक्ष सर्प की प्रतीति यत्नी रहती है, उस समय यह सर्प नहीं रस्सी है, इस प्रकार के पुरुष के अपदेश से उत्पन्न परोक्ष (सर्प के विपरीत) रस्सी के ज्ञान मात्र से भय की निवृत्ति नहीं देखी जाती है। आप्तोपदेश को तो भय की निवृत्ति का कारण उसलिय माना जाता है कि वह वस्तु के वास्तविक साक्षात्कार ज्ञान के कारण भूत प्रवृत्ति का हेतु है। वह इस प्रकार से-रस्सी में सर्प देखने से उत्पन्न भय के कारण डरा हुआ पुरुष यह सर्प नहीं रस्सी है; इस आप्तोपदेश के द्वारा उस वस्तु (रस्सी) को ठीक से देखने में प्रवृत्त होता है; और उस रस्सी को ही प्रत्यक्षतः देखकर भय मुक्त हो जाता है।

यहाँ पर यह नहीं कहा जा सकता है कि शब्द ही प्रत्यक्ष ज्ञान को उत्पन्न करता है; क्योंकि शब्द इन्द्रिय नहीं है। और ज्ञान के जितने साधन हैं उनमें इन्द्रियाँ ही प्रत्यक्ष ज्ञान के साधन हैं। (शब्द नहीं।)

यदि यहाँ पर यह कहा जाय कि फराभिसंधि रहित होकर फर्मों के अनुष्ठान करने के कारण जिस अधिकारो के अन्तःकरण के मल नष्ट हो गये हैं, तथा श्रवण, मनन एवं निदिध्यासन के द्वारा जो बाह्य विषय पराङ्मुख है उस पुरुष को वाक्यार्थ ज्ञान हो अपरोक्ष ज्ञान को उत्पन्न कर देता है । तो ऐसा इसलिए नहीं कहा जा सकता है कि जिस व्यक्ति के प्रतिबन्ध निवृत्त हो गये हैं, तथा जिसको वाक्यार्थ ज्ञान हो गया है उस पुरुष को भी वाक्य श्रवण मात्र से अपरोक्ष ज्ञान नहीं उत्पन्न हो सकता है । क्योंकि ज्ञान के सामग्री विशेष जो इन्द्रिय आदि हैं, वे अपने ही विषय के ग्रहण रूपी नियम का प्रतिक्रमण नहीं करते हैं, यह देखा जाता है, अत एव वाक्य श्रवण मात्र से प्रत्यक्ष ज्ञान की उत्पत्ति नहीं संभव है ।

टिप्पणी— स्वविषय नियमातिक्रमादर्शनेन— इत्यादि वाक्य का अन्विष्टार्थ है कि चूंकि ज्ञान सामग्री अपने साध्य ज्ञान का प्रतिक्रम नहीं कर सकती है, अत एव शब्द के द्वारा साक्षात् ज्ञान उत्पन्न नहीं हो सकता है। क्योंकि उसका साध्य परोक्ष ज्ञान को ही उत्पन्न करना है । यदि यहाँ पर यह कहा जाय कि जिस तरह एक मन ग्राम्यान्तर एवं बाह्य दोनों प्रकार का ज्ञान उत्पन्न करता है, उसी तरह एक ही शब्द परोक्ष एवं अपरोक्ष दोनों प्रकार का ज्ञान उत्पन्न करता है, यह मानने में क्या आपत्ति है ? तो ऐसा इसलिए नहीं माना जा सकता है कि— मन का सामर्थ्य है कि वह ग्राम्यान्तर एवं बाह्य दोनों प्रकार के विषयों को

अपना विषय बनाता है । शब्द में ऐसी शक्ति नहीं है, वह तो केवल परोक्ष ज्ञान का ही हेतु है ।

यदि कहें कि 'तुम दशवां' हो इस प्रकार का शब्द प्रत्यक्ष ज्ञान का जनक होता है, यह देखा जाता है । तो ऐसा इसलिए नहीं कह सका हैं कि उक्त वाक्य को सुनकर पहले अनेक दशवां होने का एक परोक्ष ज्ञान उत्पन्न होता है, पुनः प्रत्यक्ष का सामाग्रियों के द्वारा 'मैं दशवां' हो इस प्रकार का अपरोक्ष ज्ञान उत्पन्न होता है । चूंकि ये दोनों ज्ञान इतने सूक्ष्म होते हैं कि उनके क्रम का ज्ञान नहीं होता है । अतएव पहले के परोक्ष ज्ञान के उपर भी ज्ञान के अपरोक्षत्व का आरोप होता है । जिस तरह घटो-प्यम् इस वाक्य को सुनने वाले व्यक्ति को घट का साक्षात्कार करके होने वाला अपरोक्ष ज्ञान इन्द्रियों से ही उत्पन्न होता है वाक्य से नहीं, वाक्य तो इन्द्रिय व्यापार का करण है । उसी तरह दशमस्त्वमासि वाक्य से प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं, होता है वाक्य को सुनकर ज्ञान को सामग्री भूत इन्द्रियों में व्यापार उत्पन्न होता है, उसके फलस्वरूप 'मैं दशवां' हो इस प्रकार का साक्षात्कार होता है ।

ध्यान वाक्यार्थज्ञान का हेतु नहीं !

सू०— न च ध्यानस्य वाक्यार्थ ज्ञानोपायता, इतरेतरा-
श्रयत्वात् । वाक्यार्थज्ञाने जाते तद्विषयध्यानम्, ध्याने
निष्पत्ते वाक्यार्थ ज्ञानमिति । न च ध्यानवाक्यार्थ
ज्ञानयोर्भिन्न विषयत्वम्, तथा सति ध्यानस्य वाक्यार्थ

ज्ञानोपायता न स्यात् । न ह्यन्धध्यानमन्योन्मुख्य
मुत्पादयति । ज्ञातार्यं स्मृतिस्तन्तति कृपस्य ध्यानस्य
वाक्यार्थज्ञान पूर्वस्तरमग्रजंनोयम्, ध्येयब्रह्मविषयज्ञान-
स्यहेत्वन्तरा सम्भवात् न च ध्यानमूलं ज्ञानं वाक्य-
यान्तरजन्यम्, निवर्त्तकज्ञानं तत्त्वमस्याविद्याव्यजन्यमिति
युक्तम् । ध्यानमूलमिदं वाक्यान्तरजन्यं ज्ञानं तत्त्वमस्या
विद्याव्य जन्यतानेनैकविषयम्, भिन्नविषयं वा ?
एकविषयत्वे तदेवेतरेतराध्ययत्वम् भिन्नविषयत्वे ध्यानेन
तदोन्मुख्यापादनासम्भवः । किञ्च- ध्यानस्य ध्येय
ध्यात्राद्यनेक प्रपञ्चपेक्षत्वाद्भिन्नप्रपञ्च ब्रह्मात्मै-
कत्वाविषयत्वः । अतः नोत्पत्तिः दृष्टद्वारेण—नोपयोग
इति वाक्यार्थं ज्ञानमात्रादविद्या नियुक्तिं वदतः श्रवण
मनन निदिध्यासनविधीनामानर्थव्यमेव ।

प्रनु०— ध्यान वाक्यार्थं ज्ञान का उपाय नहीं हो सकता है,
क्योंकि ध्यान को वाक्यार्थं ज्ञान का साधन मानने पर ग्रन्थोन्वा-
ध्य दोष होगा । क्योंकि वक्य के अर्थ का ज्ञान होने पर उसमें
प्रतिपादित विषय का ध्यान हो सकता और है (ध्यान के होने
पर ही वाक्यार्थ ज्ञान होगा । यह नहीं कह सकते हैं कि ध्यान
और वाक्यार्थ ज्ञान दोनों के विषय एक नहीं भिन्न भिन्न हैं, क्योंकि

ऐसा होने पर ध्यान वाक्यार्थ ज्ञान का साधन नहीं बन सकता है । किसी दूसरे विषय का ध्यान किन्तु अन्य विषय को जानने के लिए हमें उन्मुख नहीं बना सकता है । किञ्च ज्ञान के विषय के स्मरण की लगातार अव्यवच्छिन्न धारा को ही ध्यान कहते हैं, या एव उसके लिए 'तत्त्वमसि' आदि वाक्यों के अर्थ का ज्ञान होना अनिवार्य है क्योंकि जिस ब्रह्म का ध्यान करना है उसके ज्ञान का कोई दूसरा साधन हो नहीं सकता है ।

यदि कहें कि जो ज्ञान ध्यान का मूल है वह किसी अन्य वाक्य से उत्पन्न होता है और जो ज्ञान अविद्या का निवर्तक है वह तत्त्वमसि आदि वाक्यों से उत्पन्न होता है, तो यह कहना उचित नहीं है । क्योंकि यहाँ पर यह प्रश्न उठता है कि जो ज्ञान वाक्यान्तर अन्य है तथा ध्यान का मूल है उसका भी वही विषय है, जो तत्त्वमसि आदि वाक्यों से उत्पन्न होने वाले ज्ञान का विषय है ? अथवा उसका विषय दूसरा है ? यदि दोनों का एक ही विषय मानें तो फिर वही अन्योन्याश्रय दोष होगा । यदि दोनों का विषय भिन्न-भिन्न मानें तो फिर उस ध्यान से तत्त्वमसि आदि वाक्यों के अर्थ ज्ञान के प्रति उन्मुखता नहीं हो सकती है ।

किञ्च दूसरी बात है कि ध्यान के लिए ध्यान करने वाले ध्याता, ध्यान के विषय आदि अनेक प्रपञ्च की अपेक्षा होती है, अत एव ध्यान, अर्थ आदि भेदों से युक्त ध्यान प्रपञ्च रहित ब्रह्मात्मैकत्व विज्ञान का उपयोगी नहीं हो सकता है । इस तरह

वाक्यार्थ ज्ञान मात्र से अविद्या की निवृत्त मानने वाले के मत में
में श्रवण, मनन एवं निदिध्यासन की विधि व्यर्थ ही होगी ।

मूल— यतो वाक्यावापरोक्ष्यज्ञानामंभवाद् वाक्यार्थज्ञानेना-
विद्या न निवर्तते, तत एव जीवन्मुक्तिरपि दूरोत्सा-
रिता । का चेयं जीवन्मुक्तिः ? सशरीरस्यैव मोक्ष
इति चेत्, माता मे गन्धेतिववसङ्गतार्थं वचः, यतः
सशरीरत्वं उच्यः अशरीरत्वमेवमोक्ष इति त्वयैव श्रुति-
भिरुपपादितम् । अथ सशरीरत्व प्रतिभासे वर्तमाने
यस्यायं प्रतिभासो मिथ्येति प्रत्ययः, तस्य सशरीरत्व
निवृत्तिरिति । न मिथ्येति प्रत्ययेन सशरीरत्वं निवृत्तं
चेत्, कथं सशरीरस्य मुक्तिः ? अजीवतोऽपि मुक्तिः
सशरीरत्वमिथ्याप्रतिभास निवृत्तिरेवेति कोऽयं जीवन्मु-
क्तिरिति विशेषः ? अथ सशरीरत्व प्रतिभासो
बाधितोऽपि यस्य द्विचन्द्रज्ञानधवनुवर्तते, स जीवन्मुक्त
इति चेत्, न, ग्रहण्यतिरिक्त सकल वस्तुविषयत्वाद्
बाधकज्ञानस्य, कारणभूताविद्या कर्मादिवोय सशरी-
रत्व प्रतिभासेन सह तेनैव बाधित इति बाधितानु-
वृत्तिर्न शक्यते वक्तुम् । द्विचन्द्रादौ तु तत्प्रतिभास

हेतुभूत दोषस्य बाधकज्ञानभूत चन्द्रं कथं ज्ञानाधिष्यत्ये-
नाबाधितत्वात् दिवचन्द्रं प्रतिभासानुवृत्तिर्युक्ता ।
किञ्च 'तस्य तावदेव चिरं यावन्नविमोक्ष्ये अथ
सम्पत्स्ये' इतिसद्विद्या निष्ठस्य शरीरपातमात्रमपेक्षते
मोक्ष इति वदन्तीयं श्रुतिर्जीवन्मुक्तिं वारयति । संवा
जीवन्मुक्तिरापस्तम्बेनापि निरस्ता—

वेदानिमं लोकममुञ्च परित्यज्यात्मानमन्विच्छेत् ।
बुद्धेः केमप्रापणं तच्छास्त्रं वप्रतिषिद्धम् । बुद्धे चेत्
केम प्रापणमिहैव न दुःखमुपलभेत । एतेन परं
व्याख्यातम् । " (अपस्तम्बधर्म २ । ९ । २१)
इति ।

अनेन ज्ञानमात्रान्मोक्षश्च निरस्तः । अतः सकल-
मेव निवृत्तिरूपा मुक्तिर्जीवतो न संग्रहयति ध्याननियो-
गेन ब्रह्मापरोक्षज्ञानफलेनैव बन्धनिवृत्तिः । न च
नियोग साध्यत्वे मोक्षस्यानित्यत्वप्रसक्तिः, प्रतिबन्ध
निवृत्तिमात्रस्यैव साध्यत्वात् । किञ्च नियोगेन साक्षा-
द्बन्धनिवृत्तिः क्रियते, किन्तु निष्प्रपञ्चज्ञानैकरस
ब्रह्मापरोक्ष्यज्ञानेन । नियोगस्तु तदापरोक्ष्यज्ञानं
जनयति ।

अनुवाद— चूँकि वाक्य से अपरोक्ष (प्रत्यक्ष) ज्ञान उत्पन्न नहीं हो सकता मत एव सिद्ध होता है कि वाक्यार्थ ज्ञान माय से अविद्या की निवृत्ति नहीं हो सकती है । और इसी प्रतिपादन से जीवन्मुक्ति का भी खण्डन हो गया । क्योंकि जीवन् मुक्ति के विषय में यह प्रश्न उठता है कि जीवन्मुक्ति किसे कहते हैं ?

यदि कहें कि शरीर के रहने ही रहने मोक्ष का हो जाना ही जीवन्मुक्ति है, तो यह कहना उसी तरह से असंगत बात है जिस तरह कोई यह कहे कि मेरी माँ बन्ध्या है । क्योंकि आपने ही अनेक श्रुतियों के माध्यम से यह सिद्ध किया है कि शरीर से आत्मा का युक्त रहना ही बन्धन कहलाता है, और शरीर का संयोग छूट जाना ही मोक्ष है ।

यदि कहें कि उसको शरीर की प्रतीति होते रहने पर भी जिसको यह ज्ञान हो जाय कि यह प्रतीति मिथ्या है, उसके शरीर साहित्य की निवृत्ति हो जाती है । तो ऐसा नहीं कहा जा सकता है क्योंकि यदि यह शरीर युक्तत्व ज्ञान मिथ्या है' इस प्रकार के ज्ञान माय से शरीरयुक्तत्व का ज्ञान निवृत्त हो हो गया तो फिर यह कैसे कहा जा सकता है कि शरीर से युक्त रहने पर भी मुक्ति हो जाना जीवन् मुक्ति है ? तो फिर शरीरपात के बाद होने वाली मुक्ति और जीवन् मुक्ति में कोई अन्तर ही नहीं होगा क्योंकि शरीरपात के बाद में होने वाली मुक्ति-विनमें भी तो शरीर साहित्य का मिथ्यारूप का प्रतिभास होता ही है ।

यदि कहें कि शरीर युक्तत्व के ज्ञान के वाधित हो जाने पर भी त्रिसको उसकी द्विचन्द्र ज्ञान के समान अनुवृत्ति होती रहती है वही जीवन्मुक्त कहलाता है, तो यह नहीं कहा जा सकता है क्योंकि ब्रह्म को छोड़कर सभी वस्तुओं को अपना विषय बनाता है वाचक ज्ञान । इसलिए वह वाचक ज्ञान के ही द्वारा शरीर युक्तत्व प्रतीति के साथ साथ सभी भ्रमों के मूल कारण अविद्या और तज्जन्य कर्म आदि दोष सबके सब वाधित हो गये फिर वाधित की अनुवृत्ति कैसे कहो जा सकती है ? यदि कहें कि तो फिर चन्द्रबन्ध ज्ञान रूपी वाचक ज्ञान के उत्पन्न हो जाने पर द्विचन्द्रज्ञान की अनुवृत्ति कैसे होती रहती है ? तो इसका उत्तर है कि द्विचन्द्र प्रतीति में तो उस तरह के होने वाले ज्ञान का कारण रूप जो दोष है वह वाचक ज्ञान चन्द्रकत्व ज्ञान का विषय नहीं बनता है, अतएव वह उसके द्वारा वाधित नहीं होता है, अतएव द्विचन्द्र प्रतीति की अनुवृत्ति तो युक्ति संगत है ।

किञ्च— मुमुक्षु व मुक्त होने में तब तक की ही देर होती है, जब तक कि शरीर का संबन्ध नहीं छूटता, शरीर का संबन्ध समाप्त होने के पश्चात् उसे मुक्ति मिल जाती है । इस श्रुति से पता चलता है कि सद्ब्रिषा निष्ठ व्यक्ति को मोक्षहोने के लिए उसका शरीर तब ही अपेक्षित होता है । अतएव यह श्रुति जीवन् मुक्ति का खण्डन करती है । इस जीवन्मुक्ति का खण्डन मद्भि आप करने भी किया । यह इस तरह से

इस लोक एवं स्वर्ग लोक स्वी कर्तों को देने वाले त्रिवर्ग के साधन भूत फलों के प्रति पादक वेदों का परित्याग करके आत्म चिन्तन करना चाहिए । वाक्यार्थ ज्ञान के उत्पन्न हो जाने मात्र से मोक्ष की प्राप्ति का निषेध शास्त्रों में किया गया है । क्योंकि एवं वर्तयन् भाग्यायुषम्' इत्यादि वाक्य मोक्ष प्राप्त्यर्थ आजीवन उपासन करने का विधान करते हैं । अगले सूत्र में वाक्यार्थ ज्ञान मात्र से जीवन मुक्ति का खण्डन करते हुए आपने कहा—यदि वाक्यार्थ ज्ञानमात्र से ही मुक्ति मिल जाती तो फिर इस लोक में ही उस जीवन मुक्त को दुःख की उपलब्धि नहीं होती । वे आगे कहते हैं।—इस शास्त्र विरोध एवं प्रत्यक्ष-विरोध के द्वारा श्री-बुद्धोमि के मतानुसार फटी गयी बातों का खण्डन हो गया । अथवा त्रिरा तरह इस लोक में वाक्यार्थ ज्ञान मात्र से दुःख की निवृत्ति नहीं देखी जाती है इसी तरह देहपात के परचान् भी नहीं होती है ।

इस जीवन्मुक्ति के खण्डन से ही ज्ञान मात्र से ही मोक्ष होता है, यस कहने वालों के मत का खण्डन हो गया । इस तरह सभी भेदों की निवृत्ति रूपा मुक्ति जीते जी नहीं होती है । अतएव जिस प्यान नियोग का फल ब्रह्म का साक्षात्कार है उसी के द्वारा बन्धन की निवृत्ति होती है ।

यदि कहें कि मोक्ष को नियोग का साध्य मानने पर उसको अनित्य मानना होगा । क्योंकि साध्यत्वं एवं अनित्यत्वं का अवयव-भिचरित् संबन्ध देखा जाता है । तो ऐसा नहीं कहा जा सकता है;

फ्योंदि मोक्ष के प्रतिबन्धक की निवृत्ति ही साध्य है, मोक्ष नहीं। दूसरी बात यह है कि नियोग साक्षाद्वन्ध का निवृत्ति नहीं करता है, बल्कि प्रयत्न रहित ज्ञानमात्र ब्रह्म का साक्षात्कार करा कर वह बन्ध की निवृत्ति किया करता है। नियोग तो उस ब्रह्म के साक्षात्कार करने वाले ज्ञान को उत्पन्न कर देता है।

मूल—कथं नियोगस्य ज्ञानोत्पत्तिहेतुत्वमिति चेत्, कथं या भवतोऽनभिसंहित फलानां कर्मणां वेदनोत्पत्ति हेतुत्वम् ? मनो नेर्मल्यद्वारेणेति चेत्, ममापि तथैव। मम नु निर्मल मनसि शास्त्रेण ज्ञानमुत्पाद्यते। तव तु नियोगेन मनसि निर्मले ज्ञानसामग्र्योक्तध्येति चेत्। ध्यान नियोग निर्मलं मन एव साधनमिति ब्रूमः। केनावगम्यत इति चेत्, भवतो वा कर्मनिर्माणो निर्मलं भवति; निर्मले मनसि भवणमनन निदिध्यसनैः सकलेतरविषयविमुखस्यैव शास्त्रं निवर्तकज्ञानमुत्पाद्यतीति केनावगम्यते? 'विविदद्विषन्ति, यज्ञेन, दानेन तपसाऽनाशकेन' (बृ० ६। १२) 'श्रोतव्यो मनतव्यो विदिष्यासितव्यः' (बृ० ६। १। ६) 'ब्रह्मवेदब्रह्मं वभवति' (मु० ३। २। ९) इत्यादिभिः शास्त्रैरिति चेत्, ममापि—'श्रोतव्यो मनतव्यो निदिष्यासितव्यः' 'ब्रह्मविदाप्नोति परम

(लौ०३।१) 'न चक्षुषा गृह्यते नापि वाचा' (मु०३।१।८)
 'मनसा तु विद्युन्नेन' 'हुदामनोषा मनसऽभिवल्लूतः'
 इत्यादिभिः शास्त्रैः ध्याननियोगेन मनो निर्मलं भवति ।
 निर्मलञ्च मनो दह्यापरोक्षेण जयतस्त्यजगद्भ्यस्त
 इति निरवद्यम् ।

अनु०—यदि कोई यह पूछे कि नियोग ज्ञान की उत्पत्ति का हेतु कैसे बन सकता है ? तो मैं पूछता हूँ कि वाक्यार्थ ज्ञान वादों के मत में भी निष्काम कर्मों को कैसे ज्ञानोत्पत्ति का हेतु कैसे माना जाता है ? यदि कहे कि वे कर्म मनको निर्मल बनाकर ज्ञानोत्पत्ति के हेतु बनते हैं तो मेरे भी मत में नियोग मनको निर्मल बनाकर ज्ञानोत्पत्ति का हेतु बन जाता है ।

इस पर यदि आप यह कहें कि हमारे मतमें तो यह माना जाता है निर्मल मन में शास्त्र के द्वारा ज्ञान स्वयं कर दिया जाता है, ध्यान नियमवादी के मत में तो नियोग के द्वारा ज्ञान की सामग्री उत्पन्न की जाती जाती है तो मैं बतलाता हूँ कि ध्यान अन्य नियोग के द्वारा स्वच्छ मन ही ज्ञान का साधन है । (अर्थात् केवल मन तो ज्ञान का साधारण कारण है, किन्तु निर्मल मन ज्ञान का असाधारण कारण है ।) यदि आप यह पूछते हैं कि उपर्युक्त बात को आप कैसे जानते हैं ? तो मैं पूछता हूँ—वि-वाप कैसे जानते हैं, कि कर्मों से मन स्वच्छ होता है, और निर्मल मन में भवण मनन एवं निदिध्यासन के द्वारा सभी विषयों पराङ्मुख

बनाकर शास्त्र निवर्तक ज्ञान को उत्पन्न करता है ।

यदि कहें कि हमारे मज में निम्न शास्त्रों के वाक्य ही प्रमाण हैं—(१) फलाभिसंध रहित यज्ञ, दान, तपस्या तथा उपवास के द्वारा ब्रह्म को जानने की इच्छा होती है । (२) आत्मा का साक्षात्कार करने के लिए उसका श्रवण, मनन और निदिध्यासन करना चाहिए जिसको वाक्यार्थ ज्ञान के द्वारा ब्रह्म का ज्ञान हो गया है वह ब्रह्म ही हो जाता है । इत्यादि । तो मेरे भी मत को प्रमाणित करते हुए निम्न शास्त्र वाक्य बतलाते हैं कि ध्यान नियोग द्वारा मन निमग्न होता है । वे वाक्य यह हैं— 'आत्मसाक्षात्कार करने के लिए श्रवण, मनन एवं निदिध्यासन करना चाहिए' । ब्रह्म ज्ञानी मोक्ष को प्राप्त कर लेता है । 'आत्मा ज्ञानेन्द्रियों एवं कर्मेन्द्रियों का विषय नहीं' आत्मा को विशुद्ध मन के द्वारा ही ज्ञान जो सकता है । 'आत्मा का साक्षात्कार ध्यान के द्वारा ही सम्भव है ।' इत्यादि इन सभी वाक्यों के परिशीलन से पता चलता है कि निर्मल मन ब्रह्म के साक्षात्कार रूप ज्ञान को उत्पन्न करता है ।

मूल— 'नेदं यदिदमुपासते' (केन० १।५) इत्युपास्यत्वं

प्रतिपिद्धमिति चेत् तैवम् नात्र ब्रह्मण उपस्यत्वं प्रति-

विध्यते; अपितु ब्रह्मणो जगद् धेरूप्यं प्रतिपाद्यते यदिदं

जगदुपासते प्राणिनः । नेदं ब्रह्म त्वं विद्धि' यद्

वाचाऽनम्युवितं येन वागम्युद्यत इति वाक्यार्थः ।

अन्यथा तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि इति विद्वद्भ्यते । ध्यान-
विधिवैयर्थ्यं च स्यात्, अतो ब्रह्मसाक्षात्कारं फलत्वेन
॥ ध्याननियोगेनैवापारमार्थभूतस्य कृत्स्नस्य द्रष्टृदृश्या-
दिप्रपञ्चरूप बन्धस्य निवृत्तिः ।

अनु०— यदि वाक्यार्थ ज्ञानवादी यह शंका करें कि 'निदं
यदिदमुपासते' अर्थात् ब्रह्मा की उपासना का निर्वेध करती है, तो
ऐसा नहीं कहा जा सकता है । क्योंकि इस अर्थ में ब्रह्मा के
उपास्यत्व का प्रतिषेध न करके ब्रह्मा के जगद् वैरूप्य का प्रतिपादन
किया जाता है । इस वाक्य का अर्थ है कि- जो ब्रह्म-जगत्
की उपासना किया करते हैं, वह ही ब्रह्म नहीं हैं, यह तुम जानो
जिसको वाणी अपना विषय नहीं बना सकती है अर्थात् जो वाणी
के द्वारा परिचिन्ने नहीं हैं, अत एव वाणी उसका वर्णन नहीं
कर सकती है । अपितु वाणी जिसके द्वारा अपना कार्य किया
करती है, वह ब्रह्म है । क्योंकि ऐसा इस वाक्य का अर्थ न
मानने पर प्रागे के उसी को तुम ब्रह्म जानो इस वाक्य का
विरोध होगा । किञ्च निदिध्यासितव्यः इत्यादि पद के द्वारा
जो ब्रह्म के ध्यान का विधान किया गया है वह भी व्यर्थ
हो जायेगा । अत एव यह मानना चाहिए कि ब्रह्म का साक्षात्-
कार ही जिसका फल है, उस ध्यान-नियोग के द्वारा मिर्याभूत
सम्पूर्ण दृष्टा दृश्य आदि रूप बन्धन का निवृत्ति होती है ।

॥ भास्करमत की शङ्का का खण्डन ॥

यद्यपि कैश्चिदुक्तम्—मेवामेवयो विरोधे—न विद्यत इति ।
तद्युक्तम्—नहि शीतोष्णतमः प्रकाशादिवद् भेदा-
भेदावेकस्मिन् सङ्गच्छेते ।

प्रयोच्येत—सर्वं हि वस्तुजातं प्रतीतिव्यवस्थाप्यम्,
सर्वं च भिन्नाभिन्नं प्रतीयते । कारणात्मता जात्या-
त्मना चाभिन्नम्, कार्यात्मना व्यक्त्यात्मना च भिन्नम् ।
ध्यायातपादिषु विरोधः सहानवस्थान लक्षणो भिन्ना-
धारत्वरूपश्च, कार्यकारणयोजातिव्यक्तयोश्च, तदुभ-
यमपि नोपलभ्यते । प्रत्युत एकमेव वस्तु द्विरूपं प्रती-
यते । यथा मूत्रं घटः, खण्डो गोः मुण्डो गोः, इति ।
न चैकरूपं किञ्चिदपि वस्तु लोके दृष्टव्यम्, न च
तृणावेज्ज्वलादिवद्भेदो भेदोपमर्दो दृश्यत इति न वस्तु
विरोधः, मृत्सुखरागवासवाद्यत्मनावस्थितस्यैव घटमुकुट
खण्ड वडवाद्यात्मना चावस्थानात् । न च भिन्नस्य,
भिन्नस्य च वस्तुनोऽभेदो भेदश्चैक एवाकार इतीश्व-
रान्ना । प्रतीतत्वादिकल्प्यं चेत् । प्रतीत्वादेव भिन्ना
भिन्नत्वमिति द्वैक्यमप्यभ्युपगम्यताम् । नहि विष्का-

रिताक्षः पुरुषो घटशरादखण्डमुण्डादिषु वस्तुपूपलभ्य-
मानेषु इयं मृत, अथञ्च घटः, इदं मोक्षम्; इयं
व्यक्ति इति विवेक्तुं न शक्नोति, अपि तु मृदयं घटः
खण्डो गौरित्येव प्रत्येति । अनुवृत्तिबुद्धि बोध्यं
कारणमाकृतिश्च, व्यावृत्तिबुद्धिबोध्यं कार्यं व्यक्तित्व-
चेति विवित्तकीति चेत्, नैवम्, विविक्ताकारानुपलब्धे ।
नहि सुसूक्ष्ममपि निरीक्षमाणः इदमनुवर्तमानमिदं च
व्यावर्तमानमपि पुरोवस्थिते वस्तुव्याकारेभेव उपलभ्यते
यथा सम्प्रतिपक्षेण कार्ये विशेषं चेकस्व बुद्धिरुप-
जायते, तथैव सकारणे समामान्ये चेकस्वबुद्धिरवि-
शिष्टोपजायते एवमेव देशनः कालतरव । कारणतर-
चात्यन्तविलक्षणेष्वपि वस्तुषु तदेवेदमिति प्रत्यभिज्ञा
जायते, अतोद्वयात्मक मेष वस्तु प्रतीयते इति कार्य-
कारणयोजातिव्यक्त्योश्चात्यन्तभेदोपपादनं प्रतीति
पराहृतम् ।

अनु०— और भास्कर मतावलम्बियों ने यह जो कहा है कि
भेदाभेद में विरोध नहीं है । तो यह भी कहना उचित नहीं
है । जिस तरह एक ही वस्तु जीत-उत्पन्न दोनों नहीं हो सकती
है, मन्त्रकार एवं प्रकाश दोनों एक नहीं हो सकते उसी तरह

एक ही वस्तु में भेद और अभेद दोनों नहीं हो सकते हैं ।

यदि भास्कर महाबलम्बो यह कहें कि- सारी वस्तुओं की व्यवस्था उनके ज्ञान के अनुसार ही की जाती है । सभी वस्तुओं की प्रतीति भिन्न एवं अभिन्न रूप से होती है । किसी भी वस्तु की कारणता से तब जाति का से एकता, एवं कार्य रूप से तथा व्यक्ति रूप से भिन्नता की प्रतीति नहीं होती है । धर्म और मातृप मादि में जो विरोध प्रतीति होता है वह इसलिये कि छाया और मातृप (धूँ) तथा ध्वजार एवं प्रकाश शीत और उष्ण) ये एक साथ नहीं रह सकते हैं । और उनकी आधार में एक न होकर भिन्न ही होता है । कार्य और कारण, जाति तथा व्यक्ति में ये दोनों दोष नहीं हैं । (जो कार्य है वही कारण भी हो सकता है, अतएव इनका एक आधार तथा एक साथ स्थिति दोनों ही सम्भव है ।) इसका कारण यह है कि एक ही वस्तु के दोनों (कारण एवं कार्य तथा जाति एवं व्यक्ति) दोनों उपलब्ध होते हैं । जैसे यह मिट्टी है यह घड़ा है । यह लोही है यह मुण्ड लोही है । (इत्यादि उदाहरण में देखा जा सकता है । जैसे- मृदात्मना घट एवं मिट्टी में अभेद तथा घटात्मना परस्पर में भेद होता है । उसी तरह गोत्वात्मना खण्ड सभी गोत्र में भेद तथा व्यस्यत्मा भेद है ।) संसार कोई भी वस्तु नहीं है जो मदा एक रूप हो रहे ।

यदि यहाँ पर कोई यह कहे कि अभेद उसी तरह से भेदों का नष्ट कर देता है जिस तरह अग्नि सभी

को जताकर भस्म कर देतो है । प्रत्येक वस्तुओं में कोई विरोध नहीं है । तो यह नहीं कहा जा सकता है । क्योंकि— कारणात्मना एवं तात्प्रात्मना अभिन्न रूप से विद्यमान मिट्टी-सुवर्ण, गो, प्रयव आदि वस्तु कार्यात्मना एवं व्यस्त्यात्मना घट, मुकुट, खण्ड, बड़वा आदि रूप से भिन्न बन जाती है ।

यदि कहें कि भेद व्यक्तिगत है और अभेद जातिगत है, प्रत एव एक ही वस्तु में भेदाभेद कैसे माना जा सकता है ? तो इसका उत्तर है कि) अभिन्न जाति और भिन्न व्यक्ति दोनों प्रकार की वस्तुओं का अभेद और भेद एक ही प्रकार में होना चाहिए यह कोई ईश्वर को आज्ञा तो है नहीं । यदि कहें कि कि उसकी इस प्रकार की प्रतीति होती है तो यह भी नहीं कहा जा सकता है । क्योंकि प्रतीति होने के कारण वस्तु की भिन्नता एवं अभिन्नता इन दोनों रूपों को आप भी स्वीकार करें । आसं खोल खोलकर देखो वाला व्यक्ति भी घट शराव, खण्ड मुण्ड आदि-उपलब्ध होने वाली वस्तुओं में यह मिट्टी का ग्रंथ है (कारणाग्रंथ है) यह घट का ग्रंथ है । (कार्याग्रंथ है) प्रयवा यह गोश्व (जाति) का ग्रंथ है । यह व्यक्ति का ग्रंथ है । इत्यादि । परितु उसको भी यही ज्ञान होता कि यह मिट्टी ही घटा बन गई है । जो खण्ड व्यक्ति है वही गो है । जो मनु-यूति बृद्धि विषय में वने उसे कारण प्रयवा जाति कहते हैं । (अर्थात् सभी वस्तुओं में जो एक प्रतीति हो उसे जाति प्रयवा कारण कहते हैं । सभी घटों में मिट्टी की एक संपत्ता प्रतीति होती है ।

१२३ ३०३३३३३३ (५६)

अतएव वह कारण है । ऐसे ही सभी व्यक्तियों में मोक्ष की एकता ज्ञात होती है अतएव वह जाति है । प्रत्येक गो व्यक्ति भ्रमण प्रतीत होने के कारण वह व्यक्ति है । प्रत्येक घट व्यक्तियों की अनेकता प्रतीत होती है अतएव वह कार्य है । इस तरह जाति और व्यक्ति में भेद की प्रतीत होती ही है । तो यह नहीं कहा जा सकता है, क्योंकि जाति एवं व्यक्ति कारण एवं कार्य के भ्रमण-भ्रमण भाकार की प्रतीत नहीं होती है । इसको धिक्कृत सूक्ष्मता पूर्वक देखे जाने पर भी किसी घट अथवा किसी गो व्यक्ति की देखकर यह नहीं कहा जा सकता है कि इसका यह भाकार अनुवर्तित होता है और इसका यह भाकार सभी व्यक्तियों में भ्रमण-भ्रमण रहता है । अपितु जिस तरह कार्य की एकता एवं व्यक्ति की एकता ज्ञात होती है उसी प्रकार कार्य एवं कारण तथा जाति एवं व्यक्ति की एकता का ज्ञान होता है । इस तरह देश काल एवं भाकार से अत्यन्त भिन्न वस्तुओं में भी यह वही है इस प्रकार की प्रत्यभिज्ञा होती है । अतएव यह मानना चाहिए की वस्तु भिन्न एवं अभिन्न इन दोनों प्रकारों से ही प्रतीत होती है । इस तरह जाति एवं व्यक्ति में कारण एवं कार्य में अत्यन्त भेद का प्रतिपादन प्रतीति के विरुद्ध है ।

मूल०— अथोच्येत— मृदयं घटः, खण्डो गौरिति च देवो

अहं मनुष्योहमिति समानाधिकरण्येनैक्यं प्रतीतेरात्

शरीरयोरपि भिन्नाभिन्नत्वं स्यात् । अत इदं भेदा-

भेदोपपादनं निजसदन निहितहुतबहुज्वालायत इति ।
 तद्विदमनाकलितभेदाभेद साधन समानाधिकरण्य तदर्थं
 याथात्म्यबोधविलसितम् । तथाहि अवाधित एव प्रत्ययः
 सर्वत्रार्थं व्यवस्थापयति । देवाज्ञात्मात्माभिमानस्तु
 आत्मयाथात्म्य गोचरः सर्वः प्रमाणवर्ध्यामानो रज्जु-
 सर्पादि बुद्धिवत् भात्मशरीरयोरभेदं साधयति । खण्डो
 गौः मुण्डो गौरिति सामानाधिकरण्यस्य न केनचित्
 क्वचिद् बाधो दृश्यते, तस्मान्नाति प्रसङ्गः, अतएव
 जीवोऽपि ग्रहणो नात्यन्तभिन्नः, अपि तु ब्रह्मांश-
 त्वेन भिन्नाभिन्नः ।

तत्राभेद एव स्वाभाविकः भेदस्वीयाधिकः ।
 कथमवगम्यत इति चेत्—‘तत्त्वमसि’ ‘नान्योऽतोऽस्ति
 ब्रह्मा’ ‘अयमात्मा ब्रह्म’ इत्यादिभिः श्रुतिभिः
 ‘ब्रह्मेत्यावाप्सिषो’ इति प्रकृत्य ब्रह्मेदासा ब्रह्ममे-
 कितया उत । स्त्रीपुंसी ब्रह्मणो जाती स्त्रियो
 ब्रह्मोत वा पुमान् ।” इत्याथर्वणिकानां संहितोप-
 निषदि ब्रह्मसूक्ते अभेद अवगाच ।

अनु०— यदि ज्ञान निमोगयादी यह कहें कि यह मिट्टी का

घड़ा है । 'सण्ड गी है' इत्यादि समानाधिकरण्य वाक्यों के ही समान 'मैं देव हूँ' 'मैं मनुष्य हूँ' इत्यादि वाक्यों में समानाधिकरण्य से आत्मा एवं शरीर की प्रतीति होती है । अतः एव शरीर और आत्मा में भी भेदाभेद स्वीकार करना होगा । अतएव यह भेदाभेद का प्रतिपादन उसी तरह खतरनाक है जिस तरह अपने घर में रखा हुई आग जलकर घर को ही जला बैठे । तो ध्यान नियोगवादी ऐसा इसलिए कहते हैं कि वे भेदाभेद के साधनभूत समानाधिकरण्य और उसके वास्तविक अर्थ को समझ नहीं सके । क्योंकि अबाधित ज्ञान ही सर्वत्र विषयों की व्यवस्था करता है । देव आदि शरीर में होने वाला आत्मा का ज्ञान तो आत्मा को वास्तविक रूप से अपना विषय बनाने वाले सभी प्रमाणों के द्वारा बाधित होता है । रस्ती में होने वाले सपने के भ्रम के समान बाधित होने के कारण आत्मा और शरीर के भेद को भिन्न नहीं कर सकता है । यह सण्ड गी है, यह मुण्ड गी है' इत्यादि का भी बाध नहीं देखा जा जाता है । अतः प्रति-
 ग्याप्ति का कोई प्रसङ्ग नहीं होगा । इसलिए यह भी मानना चाहिए कि जीव भी आत्मा से अत्यन्त भिन्न नहीं है अपितु वह ब्रह्म का अंश होने के कारण भिन्न भी है और अभिन्न भी । इसमें यह समझना चाहिये कि जीव और ब्रह्म में अभेद ही स्वाभाविक है भेद तो मीमांसिक ही है । यदि आप यह पूछें कि इस बात का पता कैसे चलता है ? तो इसका उत्तर है कि-
 निम्न श्रुतियाँ ही इस अर्थ को बताती हैं । तत्त्वमसि श्रुति

जीव और ब्रह्म में अभेद का बतलाती हुई कहती हैं 'तुम ब्रह्म हो' 'इस जीव से भिन्न कोई द्रष्टा नहीं है इस ग्रंथ को 'नान्योऽतोऽस्ति द्रष्टा' धृति बतलाती है । 'यह आत्मा ब्रह्म है' इत्यादि स्वर्ग लोक तथा भूलोक भी ब्रह्म हैं । यहाँ से आरम्भ करके धृति कहती है । व्याघ्र भी ब्रह्म है, दास भी ब्रह्म हैं । सभी स्त्री और पुरुष भी ब्रह्म स्वरूप हैं । स्त्री पुरुष ब्रह्म से उत्पन्न हैं । निश्चय ही स्त्री हो या पुरुष सभी ब्रह्म स्वरूप हैं । इस तरह आचर्यणिकों की संहिता के उपनिषद् के ब्रह्म सूक्त में ब्रह्म और जीव का अभेद सुना जाता है ।

मू०— 'नित्यो नित्यानां चेतनश्चेतनानामेकोबहूनां यो विवधाति कामान्' (श्वे० ६ । १३) 'ज्ञाज्ञोद्वाव-
जावीशनीशौ' (श्वे० १ । ९) 'क्रियागुणैरात्म-
गुणैश्च तेषां संयोगहेतुरपरोऽपि दृष्टः' (श्वे० ५ । १२)
'प्रधानक्षेत्रज्ञपतिगुणेशः संसार मोक्षस्थितिवन्धहेतुः'
(श्वे० ६ । १६) 'स कारणं करणाधिपाधिपः' (श्वे०-
६ । ९) 'तयोरन्यः पिप्पलं स्वाद्वत्त्यनश्नन्नन्यो अभि-
जाकशीति' (श्वे० ४ । ६) 'यच्चात्मनितिष्ठन्'
(बृ० ५ । ७ २२) 'प्राज्ञेनात्मनासम्परिवृक्तो न
बाह्यं किञ्चन वेद' (बृ० ३ । ३ । २१) 'प्राज्ञेनात्म-
नाऽन्यारूढः उत्सम् याति' (बृ० ६ । ३ ३५)

५. 'तमेव विदित्वातिमृत्युमेति' (श्वे० ३ । ८) इत्यादिभिर्मेव श्रवणाच्चा, 'जीवपरयोर्भावागम्याश्रयणीयो । तत्र 'ब्रह्मवेदब्रह्मैवमावति' इत्यादिभिर्मोक्षदशायां जीवात्म्यब्रह्मस्वरूपापत्तिरव्यपदेशात् । यत्र त्वस्य सर्वा मात्मैवाभूत तत्केन कं पश्येत्' (बृ० ४।४।१४) इति तदानीं मोक्षेश्वर दर्शन निषेधाच्चाभावात् स्वामाधिक इत्यवगम्यते ।

अनु० परमात्मा नित्य एवं चेतन जीवों से भी बड़ा कर नित्य एवं चेतन है, वह प्रकेला ही अनेक जीवों की इच्छाओं को पूर्ण करता है । जीव एवं परमात्मा दोनों भज हैं फिर भी ईश्वर ज एवं नियामक है तथा जीव भक्त एवं नियाम्य ।' उन जीवों के संसार के संबन्ध के हेतुभूत गुण यगादि क्रिया अन्य संत्त्व, रजस् एवं तमोगुण हैं तथा मोक्ष प्राप्ति के हेतुभूत गुण दया आदि आत्मगुण हैं । इन गुणों से संबन्ध का हेतु ग्रन्थ भी देखा जाता है । 'प्रकृति, जीव और उनके नियामक परमात्मा ही संसार एवं मोक्ष तथा स्थिति तथा वन्धन के कारण हैं । करणाधीन (जीव) के भी स्वामी वे परमात्मा ही सबों के कारण हैं' उन दोनों (जीवात्मा एवं परमात्मा) में से एक [जीवात्मा] कर्मों के फलों का भोग करता है और दूसरा परमात्मा कर्मफलों का उग्रभोग किये बिना ही हृष्ट पुष्ट एवं प्रसन्न रहता है । जो परमात्मा

आत्मा के भीतर रहता हुआ ।' स्वाप काल में जीव प्राज्ञ पर-
मात्मा का अलिङ्गन प्राप्त कर तउज्ज्वल मानन्द मग्न होने के
कारण साम्यन्तर तथा बाह्य किसी भी वस्तु का नहीं जानता ।
'उस परमात्मा के ध्यान में मग्न वह संसार बन्धन को त्याग
देता है' 'उस परमात्मा को इस प्रकार जानकर जीव मुक्त हो जाता
है ।' इन सभी श्रुतियों में जीवात्मा एवं परमात्मा का भेद मुना
जाता है । अतएव जीव और ब्रह्म में भेद और अभेद दोनों
को अवश्य स्वीकार करना चाहिये ।

उसमें भी 'ब्रह्म को जानने वाला ब्रह्म ही हो जाता है'
इत्यादि मुग्धक श्रुतियाँ बतलाती हैं कि मोक्ष-वस्था में जीव ब्रह्म
स्वरूपता को प्राप्त करता है । जिस अवस्था में मुक्त जीव को
सम्पूर्ण जगत् आत्म स्वरूप हो जाता है उस समय वह जिस
साधन से किस को देखे । यह श्रुति मोक्षावस्था में जीव एवं
ईश्वर में प्रतीत होने वाले भेद का निषेध करती है, अतएव
पता चलता है कि जीव एवं ब्रह्म का अभेद ही स्वाभाविक है ।

मूल०- ननु च 'सोऽश्नुते सर्वान् कामान् सह ब्रह्मणा

विपश्चिता (तै० ३ । १) इति सह श्रुत्या तदा-

नीमपि भेदः प्रतीयते । वक्ष्यति च 'जगद् व्यापार

चर्चं प्रकरणादसंनिहितं त्वाच्च' [शा०मो० ४।४।१७]

'भोगेमात्र साम्यलिङ्गाच्च' [४।४।२१] इति । नत

वेवम् नान्योऽतोऽस्ति द्रष्टा' इत्यादि श्रुतिशतैरात्ममेव

प्रतिषेधात् । सोऽशुते सर्वान् कामान् सह ब्रह्मणा-
 विपरिचिता इति सर्वः कामैः सह ब्रह्माशुतेः सर्वगु-
 णाश्वितं ब्रह्माशुते, इत्युक्तं भवति, अन्यथा ब्रह्मणा-
 सहेत्य प्राधान्यं ब्रह्मणः प्रसज्येन । जगद् व्यापार
 वर्जनित्यत्र मुक्तस्य भेदेनानवस्थाने सति ऐश्वर्यमन्यून-
 ताप्रसङ्गो वक्ष्यते । अन्यथा सस्पष्टाविर्भावः स्वेन-
 शब्दात् इत्यादिनिर्विरोधात् । तस्मादभेद एव स्वा-
 भाविकः भेदस्तु जीवानां परस्माद् ब्रह्मणः परस्य-
 रञ्च बुद्धोन्द्रियदेहोपाधिकृतः ।

अनु- यदि यहाँ पर कोई यह कहे कि तैत्तिरीयोपनिषद् मोक्ष में
 जीव का ब्रह्म से भेद का प्रतिपादन करती हुई श्रुति कहती है
 -मुक्त जीव सर्वत्र परमात्मा के साथ मिलकर अपने सभी
 अमिलित भोग को प्राप्त कर लेता है । सूत्रकार भी चौथे अध्याय
 के अन्तिम पाद में बतलायेंगे कि जीव मुक्त होकर भी जगत् की
 सृष्टि, स्थिति, प्रलयरूप व्यापारों को नहीं करता यह प्रकरण
 तथा सान्निध्य के द्वारा ज्ञात होता है । तथा जीव और ब्रह्म
 में केवल भोग को ही समता होती है । अतएव जीव ब्रह्म
 में भेद ही स्वाभाविक प्रतीत होती है । तो यह शंका नहीं की जा
 सकती है क्योंकि परमात्मा को छोड़कर कोई दूसरा द्रष्टा नहीं है,
 इत्यादी सैद्धांतिक श्रुतियों में जीवात्मा और ब्रह्म के बीच प्रतीयमान

भेद का निरोध करती है । 'सोऽप्यनुते सर्वान् कामान् धृतिं का
सर्वा गुणानि से युक्त में प्रभिप्राय है । क्योंकि जीव अपनी सभी काम-
नाशों के साथ ब्रह्म को प्राप्त कर लेता है । यदि ऐसा प्रथ-
माना जाय तो फिर 'सह' का योग होने से ब्रह्म को अप्रधानता
तथा जीव की प्रधानता होने लगेगी । अतएव मोक्ष में जीव के
ब्रह्मरूपता की प्राप्ति ही उक्त धृति का प्रभिप्राय है । जगद्-
व्यापार वर्जम् सूत्र में यदि जीव की ब्रह्म से पृथक् स्थिति मान
ली जा तो फिर जीव के ऐश्वर्य में न्यूनता का प्रसङ्ग होगा ।
यह चलकर कहेंगे । नहीं तो फिर ब्रह्म सूत्र ४।४।१ मोक्ष को
प्राप्त कर जीव अविभूत गुणाष्टक हो जाता है । इस ब्रह्म और
जीव की अनन्यता को बतलाने वाले सूत्र से विरोध होगा ।
अतएव अभेद स्वाभाविक है और भेद तो जीवों का परब्रह्म से
बुद्धि इन्द्रिय और देह की उपाधि के कारण है ।

मूल०- यद्यपि ब्रह्म निरवयव सर्वगतं च, तथापि
आकाश इव घटविना बुद्ध्याद्युपाधिना च ब्रह्मण्यपि
भेदः संभवत्येव । न च भिन्ने ब्रह्माणि बुद्ध्याद्युपा-
धिसंयोगः, बुद्ध्याद्युपाधि संयोगात् ब्रह्माणिभेद इतीत-
रेतराश्रयत्वम् । उपावेस्तत् संयोगस्य च कर्मकृतत्वात् ।
तत्प्रवाहस्य चानादित्वात् । एतदुक्तं भवति— पूर्व-
कर्मसंबद्धात् जीवात् स्वसंबन्ध एवोपाधिरुत्पद्यते,
तदव्यवतात् कर्म । एवं बीजाङ्कुरन्यायेन कर्मोपाधि-

संबन्धस्थ अनावित्वान्न दोष इति । अतो जीवानां परस्परं ब्रह्मणा चाभेद एव स्वाभाविकः । उपाधीनां पुनः परस्परं ब्रह्मणा च अभेदवत् भेदोऽपि स्वाभाविकः । उपाधीनां उपाध्यन्तराभवात् तदभ्युपगमे अनावस्थानात् च । अतो जीव कर्मानुरूपं ब्रह्मणो भिन्नाभेदनिस्वभावा ए उपाधयः उत्पद्यन्त इति ।

अनु०— यद्यपि अवयव रहित ब्रह्म में बुद्धि आदि उपाधियों के भेद के कारण भेद उसी तरह होता है जिस तरह निरवयव एवं सर्वगत आकाश का घट, पट उपाधियों के कारण घटाकाश मटाकाश आदि रूप से ओपाधिक भेद होता है । यहाँ पर यह नहीं कहा जा सकता है कि -ब्रह्म को भिन्न होने पर उसका बुद्धि इन्द्रिय आदि उपाधियों से संयोग संभव है और बुद्धि इन्द्रिय आदि उपाधियों से संयोग तभी हो सकता है, अथ ब्रह्म उनसे भिन्न हो इस तरह अन्योन्याश्रय दोष होगा । क्योंकि उपधि एवं उसके संयोग कर्मजन्य हैं, और उनका प्रवाह भी अनादि है ।

कहने का आशय यह है कि-प्राचीन कर्मों से संबद्ध जीवों से स्वसम्बद्ध ही उपाधियाँ उत्पन्न होती हैं और युक्त जीव से कर्म उत्पन्न होता है । इस प्रकार बीजाङ्कुरन्याय कर्मोपाधि के अनादि होने के कारण कोई दोष नहीं है । (कहने का आशय है कि जिस तरह बीज से मंकुर और मंकुर से बीज की उत्पत्ति का प्रवाह अनादि है उसी तरह शरीर संबन्ध से कर्मोपाधि की उत्पत्ति है और कर्मोपाधि

मे शरीर का संवन्ध प्रनादि है । अतएव यही मानना चाहिए कि जीवों का परस्पर में अभेद है तथा ब्रह्म का जैवों से अभेद ही स्वाभाविक है किञ्च जिस तरह में उपाधियों का परस्पर में तथा ब्रह्म से अभेद है उसी तरह में भेद भी स्वाभाविक मानना चाहिए । क्योंकि एक उपाधि को दूसरी उपाधि की प्रवेशा होती है और उसे यदि स्वीकार किया जाय तो अनवस्था दाय होगी । अतएव जैवों के कर्मानुसार ब्रह्म से भिन्न एवं अभिन्न स्वाभाविकानी हो उपाधियाँ उत्पन्न होती हैं ।

ध्यान नियोग वादी द्वारा भास्कर मत का खण्डन

मू०—अत्रोच्यते अद्वितीय सच्चिदानन्द ब्रह्म ध्यान

विषय विधिपरं वेदान्तवाप्यजातमिति वेदान्तवाक्यं
रमेवः प्रतीयते । भेदावलंबिभिः कर्मशास्त्रैः प्रत्यक्षा
विभिन्नं भेदः प्रतीयते । भेदाभेदयो परस्परं विरो-
धात् अनाद्यविद्यामूलतयाऽपि मेवप्रतीत्युपपत्तेः अभेद
एव परमार्थः इत्युक्तम् । तत्र यदुक्तं भेदाभेदयोरुभ-
योरपि प्रतीतिसिद्धात्वान्न विरोध इति तदयुक्तम्—
कस्माच्चित् कस्यचित् विलक्षणत्वं हि तस्मात् तस्य
भेदः । तद् विपरीतस्याच्चाभेदः । तयोस्तथाभावात्
आभाव रूपयोरेकव्रतसम्भावमनुमत्तः को ववोति ?

अनु०—उपर्युक्त पूर्वपक्ष का उत्तर दिया जाता है— वेदान्त वाक्य समूह अद्वितीय सत्, चित्, आनन्द स्वरूप ब्रह्म विषयक ध्यान का विधान करते हैं। भेद का अवलम्बन करने वाले कर्म शास्त्रों के द्वारा भेद की प्रतीति होती है। चूँकि भेद और अभेद दोनों में आपसमें विरोध है, याएव अनादि अविशामूलक होने पर भेद की प्रतीति की सिद्धि नहीं हो सकती है। इसलिए मैंने पहले ही कहा है कि वास्तविक अभेद ही है।

इस पर भास्कर बतावलम्बी ने यह जो कहा है कि भेदा भेद प्रतीति से ही सिद्ध होते हैं, अतएव उनमें विरोध नहीं है, वह अनुचित है। किसी एक वस्तु की किसी दूसरी वस्तु से जो विलक्षणता होता है वही उसका उससे भेद है और विलक्षणता का अभाव होने पर अभेद होता है। एक ही देश काल में किसी एक ही वस्तुमें उन विलक्षण एवं अविलक्षण रूप भेद और अभेद की सत्ता को पागल को छोड़कर कौन कह सकता है ?

मू०—कारणात्मना जात्यात्मना चाभेदः कार्यात्मना च भेद इत्याकार भेदादविरोध इति चेत् न; विकल्पा सहत्वात् । आकारभेदादविरोधं यवतः किमेकस्मिन्ना कारे भेदः ? आकारान्तरे चाभेद इत्यभिप्रायः ? उताकारद्वययोगि वस्तुगतावुभावपि ? इति । पूर्वं स्मिन् कल्पे व्यक्तिगतो भेदः जाति गतश्चाभेद इति

नैकस्य द्वयात्मकता । जाति व्यक्तिरिति चैकमेव
 वस्त्विति चेत् तद्व्याकारभेदादविरोधः परित्यक्तः
 स्यात् । एकस्मिंश्च विलक्षणत्वं तद्विषययो विरुद्धा
 वित्युक्तम् । द्वितीये तु कल्पे अन्योन्यविलक्षणमाकार
 द्वयमप्रतिपक्षञ्च तदाश्रयभूतं वस्त्विति । तृतीयाभ्युप
 गमेऽपि त्रयाणामन्योन्यविलक्षण्यमेवोपपादितं स्यात् ;
 न पुनरभेदः । आकारद्वयनिरुह्यमाणाविरोधं तदाश्रय
 भूते वस्तुनि भिन्नाभिन्नत्वमिति चेत् । स्वस्माद्विल
 क्षणं स्वाश्रयमाकारद्वयं स्वस्मिन् विरुद्धधर्मद्वय समा
 वेग निर्वाहकं कथं भवेत् ? अविलक्षणं तु कथन्त
 राम् ? आकारद्वय तद्वतोश्च द्वयात्मकत्वा पगमे
 निर्वाहकान्तरापेक्षयाऽनवस्था स्यात् न च सम्प्रतिपक्षं
 कथं व्यक्तिप्रतीतिवत् ससामान्येऽपि वस्तुन्येकरूपा
 प्रतीतिरुपजायते । यतः इदमित्यमिति सर्वत्र प्रकार
 प्रकारितयैव सर्वा प्रतीतिः । तत्र प्रकारांशो जातिः,
 प्रकार्यंशो व्यक्तिरिति नैकाकारा प्रतीतिः ।

अनु०—यदि प्रभाकर मीमांसक कहें कि कारणरूप से तथा जाति
 रूप से वस्तुओं में अभेद होता है । तथा कार्यरूप से तथा व्यक्ति

रूप से वस्तुओं में भेद होता है । इसतरह आकार भेद के कारण एक ही वस्तु में भेद और अभेद मानने में कोई विरोध नहीं है । तो यह नहीं कहा जा सकता है, क्योंकि आकार के भेद से भेद एवं अभेद में अविरोध मानने वाले का अभिप्राय क्या है ? क्या वे यह मानते हैं कि एक आकार में भेद है और दूसरे आकार में अभेद है ? अथवा दोनों आकारों से दिशिष्ट वस्तु में वे दोनों रहा करते हैं ।

यदि पहला पक्ष माना जाय तो भेद तो व्यक्ति में है और अभेद जाति में है (क्योंकि वस्तुआकार रूप जाति स्वरूप से घट सभी घट व्यक्तियों से भिन्न है ।) अत एव एक ही वस्तु और अभेद दोनों से युक्त नहीं है । यदि कहें कि जाति और व्यक्ति दोनों एक ही वस्तु हैं तो फिर आकार भेद के कारण जो आप भेद और अभेद में विरोध का अभाव मानते थे उसे आपको छोड़ना होगा (यदि आप जाति और व्यक्ति में भेद और अभेद मानें तो फिर) जाति और व्यक्ति को एक मानने पर एक वस्तु में विलक्षणता और उसका अभाव मानने पर परस्पर में विरुद्ध होने के कारण नहीं रह सकते हैं ।

(यदि आकार द्वयविशिष्ट वस्तु में रहने वाले भेदाभेद को मानें तो इस) दूसरे कल्प में परस्पर में विलक्षण जाति और व्यक्तिरूप दोनों आकार और उसके आश्रयभूत वस्तु की प्रतीति नहीं मानी जा सकती है । (यदि उनकी प्रतीति रूप तीसरा भी पक्ष मानें तो भी जाति; व्यक्ति और उनके आश्रयभूत वस्तु

एक दूसरे से भिन्न ही मानना होगा अभिन्न नहीं । यदि कहें कि प्राथमभूत वस्तु को जाति एवं व्यक्ति रूप दो आकारों से बिशिष्ट होने के कारण उसमें भिन्नाभिन्नत्व मानने में कोई आपत्ति नहीं है । (तो मैं यह पूछता हूँ कि यह जो आकारद्वय है वह अपने प्राथमभूत वस्तु से भिन्न है ? अथवा अभिन्न है ? या भिन्नाभिन्न है ? पहला पक्ष तो इस लिए नहीं स्वीकार किया जा सकता है कि-) प्राथम से विलक्षण प्राथम के जो दो आकार हैं वे प्राथम में किस प्रकार दो विरोधी धर्मों के समावेश के निर्वाहक हो सकते हैं ? (रहने का आशय यह है कि भेद और अभेद का एक ही प्राथम होने में विरोध है अविरोध के निर्वाहक दो आकार है वे तो भेद और अभेद के प्राथम हैं नहीं । प्राथम तो वस्तु है । मत एव वे अविरोध के निर्वाहक नहीं हो सकते हैं । वस्तु के जाति और व्यक्ति रूप आकार द्वय को तदगतभेद अभेद का निर्वाहक बतलाना उसी तरह अनुचित है जिस तरह कोई यह कहे कि अग्नि में रहने वाले शैत्य और उष्णता गम के विरोधी धर्मों के निर्वाहक अग्नि में पायी जानी वाली घबलिमा और जालिमा ये दोनों अग्नि के आकार हैं ।) आकार द्वय और उसके प्राथमभूत वस्तु को अभिन्न मानने पर वे किस प्रकार अविरोध के निर्वाहक हो सकते हैं ? आकार द्वय तथा उनके प्राथमभूत वस्तु में भेदाभेद मानने पर उनके निर्वाहक किसी आकार द्वय को भिन्नाभिन्न मानना होगा और उसके भी निर्वाहक आकार को भी; इस तरह अनवस्था

दोष होगा । यह नहीं कहा जा सकता है कि पूर्व ज्ञात व्यक्ति की एकता ज्ञान के ही समान जाति विशिष्ट वस्तु में भी एक रूपता की प्रतीति होती है । क्योंकि सभी ज्ञान यह है तथा इस प्रकार का है, इस तरह विशेषण विशेष्य रूप से ही होते हैं । जो वस्तु का विशेषण होता है वही जाति है, तथा विशेष्य का जो भ्रंश होता है वही व्यक्ति है, इस तरह कोई भी ज्ञान एक प्रकार का नहीं होता है ।

टिप्पणी— तत्र प्रकारांशो जाति० इत्यादि वाक्य के द्वारा बतलाया गया है कि जो वस्तुओं की प्रतीति होती है उसके दो भ्रंश होते हैं प्रकारांश एवं प्रकार्यांश । प्रकारांश जाति रूप से एवं विशेष्यांश व्यक्ति रूप से प्रतीत होता है । अतएव जाति एवं व्यक्ति को अभिन्न नहीं माना जा सकता है । भेदाभेद वादि जाति एवं व्यक्ति में अभेद के साधक चार हेतुओं को उच्यस्त करते हैं ।

(१) सामानाधिकरण्य प्रतीति— जाति एवं व्यक्ति को अभिन्न इसलिए मानना चाहिए कि उनकी सामानाधिकरण्य रूप से प्रतीति बिना मत्वर्थीय प्रत्यय के प्रयोग के हो चुका करती है । गोः कहने से गोत्व जाति एवं गो व्यक्ति दोनों की ही एक अधिकरण में प्रतीति होती है । जो भिन्न वस्तुएँ होती हैं उनको एक अधिकरण में प्रतीति बिना मत्वर्थीय प्रत्यय के प्रयोग के नहीं होती है । दण्डी पुरुष, में मत्वर्थीय इनि के प्रयोग के कारण मिय दण्ड और उसको धारण करने वाले पुरुष की एक अधिकरण में प्रतीति होती है ।

अभेदवादियों के इस कथन का खण्डन जाति एवं व्यक्ति में भेद मानने वाले यादी इस प्रकार करते हैं। सर्वत्र विशेषण विशेष्य में भेद होता ही है। किन्तु वहाँ पर मत्वर्थीय प्रत्यय के प्रयोग के बिना भी विशेषण और विशेष्य की एक अधिकरण में प्रतीति होती है, जहाँ पर विशेषण और विशेष्य में अपृथक् सिद्ध संबन्ध हो। जाति व्यक्ति का अपृथक् सिद्ध संबन्ध है, अतः एव विशेषण एवं विशेष्य के भिन्न होने पर भी जाति और व्यक्ति की मत्वर्थीय प्रत्यय के बिना भी दोनों की समान अधिकरण में प्रतीति होती है।

(२) सहोपलब्धि—अभेदवादियों का यह भी कथन है कि चूँकि सर्वत्र जाति और व्यक्ति की सदा एक साथ ही प्रतीति होती है। जो भिन्न वस्तुएँ होती हैं उनकी अलग-अलग भी प्रतीति होती है। जैसे दण्ड और उसको धारण करने वाले पुरुष सदा एक साथ ही रहें यह कोई नियम नहीं है। वे अलग भा उपलब्ध होते हैं। अतः एव सिद्ध होता है कि जाति और व्यक्ति अभिन्न ही हैं भिन्न नहीं। इसका खण्डन इस तरह से होता है कि उन्हीं दो वस्तुओं को एक साथ उपलब्धि होती है जिनमें अपृथक् सिद्ध संबन्ध होता है। चूँकि जाति और व्यक्ति में अपृथक् सिद्ध संबन्ध होता है, अतः एव परस्पर में भिन्न होने पर भी जाति और व्यक्ति दोनों की सहोपलब्धि हुमा करती है।

(३) एक शब्दानुबिद्ध प्रत्यय—जाति और व्यक्ति में अभेद इसलिए स्वीकार करना चाहिए कि दोनों का ज्ञान एवं अभिधान एक ही शब्द से होता है। जैसे—गोः कहने से गो जाति और

व्यक्ति दोनों का ही एक शब्द से ज्ञान तथा अभिधान होता है । इसका उत्तर है कि— 'यह एक गो है'; इस प्रकार का ज्ञान उसी तरह से विशेषण विशेष्य की एकताको अपना विषय बनाता है जिस तरह से 'यह एक दण्डी है' यह ज्ञान । अत एव 'यह एक गो है' यह ज्ञान जाति और व्यक्ति को एकता को नहीं बतलाता है । अत एव जाति और व्यक्ति में अभेद नहीं माना जा सकता है ।

(४) प्रथम पिण्ड ग्रहण में जाति और व्यक्ति के अभेद की प्रतीति— अभेद वादियों का यह भी कहना है कि जब किसी वस्तु का सर्व प्रथम साक्षात्कार होता है तो उस समय उसके जाति और व्यक्ति को अलग प्रतीति नहीं होती है जाति और व्यक्ति दोनों की अत एव पता चलता है कि जाति और व्यक्ति दोनों अलग अलग न होकर एक हैं । इसका समाधान यह है कि प्रथम साक्षात्कार में भी वस्तु के दो अंश अवश्य प्रतीत होते हैं । इसका समाधान यह है कि प्रथम साक्षात्कार में भी वस्तु के दो अंश अवश्य प्रतीत होते हैं एक तो विशेष्य का अंश जिसका 'इदम्' अथवा 'यह' शब्द से अभिधान तथा ज्ञान होता है । दूसरा ज्ञान का जो अंश होता है वह प्रकारांश अथवा विशेषणांश कहलाता है, जिसका 'इत्थम्' अथवा 'इस प्रकार' शब्द से अभिधान तथा ज्ञान होता है । जो विशेषणांश होता है वही जाति है और जो विशेष्यांश होता है वह व्यक्ति है । अत एव प्रथम साक्षात्कार काल में भी जाति तथा व्यक्ति की विशेषण तथा विशेष्य रूप प्रतीत होती ही है । अतएव दोनों एक नहीं भिन्न ही है । इसके प्रतिरिक्त जाति और व्यक्ति में इस लिए भी भेद सिद्ध होता है कि दोनों की सहोपलब्धि होती है ।

और सहशब्द का प्रयोग दो भिन्न वस्तुओं के संबन्ध को सूचित करता है । संबन्ध दो में होता है एक में नहीं ।

किञ्च- सहोपलम्भ का नियम वहीं लागू होगा जहाँ भिन्न दो वस्तुओं की समान देश और काल में उपलब्धि होती है । अतएव जाति और व्यक्ति में अत्यन्त भेद होने पर भी दोनों की भिन्न देश काल में उपलब्धि इसलिए भी नहीं होती है कि जाति व्यक्ति में शब्द व्याप्य वृत्ति से विद्यमान रहती है ।

मू०- अत एव जीवस्यापि ब्रह्मणोभिन्नाभिन्नत्वं न सम्भवति ।

तस्मादभेदस्यानन्यथासिद्धशास्त्रमूलत्वादनाद्य विद्यामूल एव भेद प्रत्ययः । नन्वेवं ब्रह्मण एवाज्ञत्वम् । तन्मूलाश्च जरामरणादयो दोषः प्रादुःष्युः । ततश्च- 'यः सर्वज्ञः सर्ववित्' 'एष आत्मापहतपाप्मा' इत्यादीनि शास्त्राणि बाध्येरन् । नैवम्, अज्ञानाविदोषाणाम-पारमार्थत्वात् । भवतस्तूपाधि ब्रह्म व्यतिरिक्तं वस्त्वन्तरमनभ्युपगच्छतो ब्रह्मण्येवोपाधिसंसर्गः । तत्कृतश्च जीवत्वाज्ञत्वादयोदोषाः परमार्थत एव भवेयुः । नहि ब्रह्मणि निरवयवे अच्छेद्ये सम्बध्यमाना उपाधयस्तच्छित्त्वा भित्त्वा वा सम्बध्यन्ते, अपि तु ब्रह्मस्वरूपे संयुज्य तस्मिन्नेव स्व कार्याणि कुर्वन्ति ।

अनु०— चूंकि भेद और अभेद परस्पर विरोधी पदार्थ हैं अतएव जीव का भी ब्रह्म से भेदाभेद सम्भव नहीं है । अतएव अभेद के अन्यथा सिद्ध शास्त्र के द्वारा प्रतिपादित होने के कारण होने वाला भेद का ज्ञान अनादि काल से प्रवृत्त अज्ञान मूलक ही है । यदि यहाँ पर भेदाभेद वादी यह कहें कि, तो फिर उपाधि जन्य होने के कारण अज्ञत्व दोष ब्रह्म में ही आयेगा । साथ ही अज्ञता मूलक जन्म, जरा, मरण आदि दोष भी ब्रह्म में उत्पन्न होंगे । ऐसी स्थिति में ब्रह्म सर्वज्ञ एवं सर्ववेत्ता है, आत्मा पापरहित है' इत्यादि ब्रह्म को निर्दोष एवं सर्वज्ञत्व आदि गुणों के प्रतिपादक श्रुतियों का बाध होगा । तो यह शंका उचिन् नहीं है । अज्ञान आदि जो दोष हैं वे परमार्थ नहीं हैं । वस्तुतः ब्रह्म में कोई दोष नहीं होगा । आप भेदाभेदवादियों के मत में तो उपाधि को छोड़कर कोई दूसरी वस्तु स्वीकार नहीं की जाती है, अत एव उपाधि का सम्बन्ध ब्रह्म से ही होगा और उपाधि जन्य जीवत्व, अज्ञत्व आदि दोष परमार्थ रूप से ही ब्रह्म को दूषित करेंगे । ब्रह्म तो अवयव रहित, और अचक्षेय है अतएव उससे सम्बन्धित होने वाली उपाधियाँ ब्रह्म को छिन्न भिन्न करके उससे सम्बन्ध नहीं होंगी बल्कि वे ब्रह्म के स्वरूप में संयुक्त होकर उसमें ही अपने कार्यों को करती हैं ।

मू०—यदि मन्वीत । उपाध्युपहितं ब्रह्म जीवः, स चाण् परिमाणः, अणुत्वञ्चावच्छेदकस्य मनसोऽणुत्वात् सचावच्छेदोऽभाविः, एवमुपाध्युपहितेशे सम्बध्यमानाः

दोषा अनुपहिते परे ब्रह्मणि न सम्बन्ध्यन्त इति ।
 अयं प्रष्टव्यः किमुपाधिना छिन्नो ब्रह्माखण्डोऽणुरूपो
 जीवः ? उतच्छिन्न एवाणुरूपोपाधिसंयुक्तो ब्रह्मप्रदेश
 विशेषः ? उतोपाधिसंयुक्तं ब्रह्मस्वरूपम् ? अथोपाधि
 संयुक्तं चेतनान्तरम् ? अथोपाधिरेव ? इति ।
 अन्वेष्यत्वाद्ब्रह्मणः प्रथमः कल्पो न कल्पते । आदि-
 मत्त्वं च जीवस्य स्यात् । एकस्य सतो द्विधीकरणं हि
 छेदनम् । द्वितीये तु कल्पे ब्रह्मण एव प्रदेशविशेषं
 उपाधि सम्बन्धादुपाधिकाः सर्वे दोषास्तस्यैव स्युः ।
 उपाधौ गच्छत्युपाधिना स्वसंयुक्त ब्रह्मप्रदेशाकरण-
 योगादनुक्षणमुपाधिसंयुक्तब्रह्म प्रदेशमेदात्, क्षणे-क्षणं
 बन्धमोक्षौ च स्याताम् । आकर्षणे चाच्छिन्नत्वात्,
 कृत्स्नस्य ब्रह्मण आकर्षणं स्यात् । निरंशस्य ध्या-
 पिन आकर्षणं न सम्भवतीति चेत्, तर्हि उपाधि-
 रेव गच्छतीति पूर्वोक्त एव दोषः स्यात् । अच्छिन्न
 ब्रह्मप्रदेशेषु सर्वोपाधि संसर्गे सर्वेषां च जीवानां
 ब्रह्म एव प्रदेशत्वेनैकत्वेन प्रतिसन्धानं स्यात् । प्रदेश

भेदादप्रतिसम्बन्धाने चैकस्यापि स्वोपाधौ गच्छति प्रति
न्धानं न स्यात् ।

तृतीये तु कल्पे ब्रह्मस्वरूपस्यैवोपाधि सम्बन्धेन
जीवत्वापातात् । तदतिरिक्तानुपहितब्रह्मासिद्धिः स्यात् ।
सर्वेषु च देहेष्वेक एव जीवः स्यात् । तुरीये तु कल्पे
ब्रह्मणोऽन्य एव जीव इति जीवभेदस्योपाधिकत्वं
परित्यक्तं स्यात् । चरमे चार्वाकपक्ष एव परिगृहीतः
स्यात् । तस्मादभेदशास्त्रयत्नेन कृत्स्नस्य भेदस्या
विद्यामूलत्वमेवाभ्युपगन्तव्यम् । अतः प्रवृत्तिनिवृत्ति
प्रयोजन परतयैव शास्त्रस्य प्रामाण्येऽपि ध्यानविधि
शेषतया वेदान्त वाक्यानां ब्रह्मस्वरूपे प्रामाण्यमुपपन्न-
मिति ।

अनु०— यदि भेदाभेदवादीयह कहें कि— उपाधि से उपहित
ब्रह्म ही कहलाता है, और उसका परिमाण अणुमात्र है । चूंकि
मन अणु परिमाण वाला है, अतः एव जीव का जो अवच्छेदक
है वही अणु परिमाण वाला है । (यहाँ पर यह नहीं कहा जा
सकता है कि जब उपाधि अवच्छेदक बने तो फिर ब्रह्म में
जीव भाव आये और जब ब्रह्म में जीव भाव आये तब उपाधि
अवच्छेदक बने । किञ्च कर्मों से जीव भाव और जीव भाव से

कर्म सम्भव है । इस तरह ब्रह्मोन्माद्यः दोष होगा ।) तो यह नहीं कहा जा सकता है । क्योंकि—) उपाधि का अयच्छेद यनादि है । इस तरह उपाधि से उपहित ग्रंथ में संबद्ध होने वाले दोष उपाधि रहित परं ब्रह्म में नहीं संबद्ध होते हैं ।

तो यहाँ पर यह जिज्ञासा होती है कि— क्या उपाधि ब्रह्म के जिरा अंग का काट कर अलग देता है, वही अणु स्वरूप जीव है ? अथवा उपाधि के द्वारा बिना कटा हुआ ही अणु स्वरूप उपाधि से संयुक्त ब्रह्म का प्रदेश विशेष जीव कहलाता है ? अथवा उपाधि से संयुक्त ब्रह्म स्वरूप ही जीव कहलाता है ? अथवा उपाधि से संयुक्त कोई दूसरा नेतन जीव कहलाता है । या उपाधि को ही जीव कहते हैं ?

पहला पक्ष तो इसलिए नहीं स्वीकार किया जा सकता है कि ब्रह्म अयच्छेद्य है, अतएव उपाधि उसका छेदन नहीं कर सकती है । किञ्च आपके मत में जीव अनादि है यदि द्विभाग का ही जीव माना जाय तो फिर जीव सादि होगा । क्योंकि किसी एक भाव पदार्थ को दो भागों में विभक्त करने को ही छेदन कहते हैं ।

यदि दूसरा कल्प स्वीकार किया जाय तो ब्रह्म के ही किसी नाम प्रदेश में उपाधि का संबन्ध होने के कारण उपाधि अन्य सभी दोष ब्रह्म के ही दोष होंगे । उपाधि के चलने पर उपाधि के द्वारा उपाधि से संबद्ध ब्रह्म प्रदेश का प्राकर्षण संभव नहीं हो सकने के कारण प्रत्येक क्षण में उपाधि से संयुक्त ब्रह्म प्रदेश

के बदलते रहने के कारण क्षण-क्षण में उन-उन प्रदेशों के बन्ध घीर मोक्ष होने लगेंगे । (जैसे एक ही महाकाश जब घटादि उपाधियों से उपहित होकर घटाकाश आदि शब्दों से अभिहित होता है । घट आदि उपाधियों के चलने से प्रत्येक क्षण में घटाकाश आदि बदलते रहने हैं । उसी तरह ब्रह्म की उपाधि के चलने पर प्रत्येक क्षण में तत् तन् प्रदेशों के मोक्ष होने लगेंगे ।) यदि उपाधि के द्वारा आकर्षण माना जाय तो ब्रह्म के अच्छिन्न होने के कारण सम्पूर्ण ब्रह्म उपाधि के द्वारा आकृष्ट होने से घसिटाने लगेगा ।

यदि कहें कि भ्रंश रहित व्यापक ब्रह्म का आकर्षण सम्भव नहीं है तो फिर यही मानना होगा कि उपाधि ही चलती है तो फिर ऐसा मानने पर प्रथम कल्प में कहे गये ही दोष होंगे । अच्छिन्न ब्रह्म प्रदेशों में उपाधि का संसर्ग मानने पर सभी जीव ब्रह्म के ही प्रदेश होंगे अत एव सर्वों का एक रूप से ही प्रति संयान होगा । यदि कहें कि चूंकि सभी उपाधियों का अपना प्रदेश अलग-अलग है अत एव उनकी एकता की प्रतीति कैसे संभव है ? तो फिर यह कहने का आशय होगा कि ज्यों ही किसी जीव की उपाधि चलती है तत्क्षण ही उसकी सत्ता भी समाप्त हो जाती है । इस तरह अपनी उपाधि के चलने पर एक भी जीव की प्रतीति नहीं हो सकती ।

यदि तीसरा पक्ष मानें तो फिर ब्रह्म के स्वस्व का हो उपाधि से संबन्ध होने के कारण वही जीव हो जायेगा । फलतः जीव से

अतिरिक्त उपाधि रहित ब्रह्म की सिद्धि नहीं हो सकती है । किञ्च- सभी शरीरों में रहने वाला जीव एक होगा । यदि चौथा पक्ष मानें तो ब्रह्म से भिन्न ही जीव सिद्ध होगा । ऐसी स्थिति में यह आप नहीं कह सकते हैं कि ब्रह्म का औपाधिक भेद जीव है । यदि अन्तिम पक्ष स्वीकार करें तो, फिर जिस तरह देहादि उपाधियों को धावकिमतानुयायी जीव मानते हैं, उसी तरह से आप का भी मत प्रकारान्तर से चार्वाक मत में ही परिणत हो जायेगा ।

इस तरह धर्मेद शास्त्र के सहारे सम्पूर्ण भेद को अविद्या-मूलक ही मानना होगा । इसलिए चूंकि शास्त्र का प्रयोजन है जीव को किसी अण्डे काम में प्रवृत्त करना तथा बुरे काम से निवृत्त करना, अत एव ही शास्त्र की प्रमाणिकता किये जाने पर भी ध्यान विधि के शेष (पूरक) रूप वेदान्त वाक्यों को ब्रह्म के स्वरूप के प्रतिपादन में प्रामाण्य स्वीकार करना चाहिए ।

॥ ध्यान विधिशेष वादी के मत का खण्डन ॥

भू०- तदप्युक्तम्- ध्यानविधिशेषत्वेऽपि वेदान्तवाक्यानाम् अर्थसत्यत्वे प्रमाण्यायोगात् । एतदुक्तं भवति- ब्रह्मस्वरूपगोचराणि वाक्यानि किं ध्यानविधिना एकवाक्यतामापन्नानि ब्रह्मस्वरूपे प्रामाण्यं प्रतिपद्यन्ते ? उत स्वतन्त्राण्येव ? एकवाक्यत्वे ध्यानविधिपरत्वेन ब्रह्मस्वरूपे

तात्पर्यं न सम्भवति भिन्नवाक्यत्वे प्रवृत्तिनिमित्त
 प्रयोजनविरहात् अनवबोधकत्वमेव । न च यावत्—
 ध्यानं नाम स्मृति सन्ततिरूपम् । तच्च स्मृतं ग्यैरुक्तिरू-
 पणीयमिति ध्यानविधेः स्मृतं व्यविशेषाकांक्षायाम् 'इदं
 सत्यं यवयमात्मा' (घृ० ४।४।६) 'ब्रह्म सर्वानुभू'
 (घृ० ४।४।२९) 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' इत्यादीनि
 ब्रह्मस्वरूपतद्विशेषादीनि समर्पयन्ति । तेनैकवाक्यताभा-
 वन्नानि अर्थसदभावे प्रमाणमिति, ध्यानविधेः स्मृतं व्य-
 विशेषापेक्षत्वेऽपि 'नाम ब्रह्म' इत्यादिदृष्टविधिवदसत्ये-
 नाप्यर्थं विशेषेण ध्याननिवृत्तिर्युपपत्तेः ध्येयसत्यत्वान-
 पेक्षणात् । अतो वेदान्तवाक्यानां प्रवृत्तिनिवृत्तिप्रयोज-
 नविघ्नरत्वाद् ध्यानविधिशेषत्वेऽपि ध्येयविशेषस्वरूपसम-
 पर्णमात्रपर्यवसानात् स्वातन्त्र्येऽपि बालातुराद्युपच्यन्दन-
 वाक्यवत् ज्ञानमात्रेणैव पुरुषार्थं गम्यन्ततासिद्धेश्च परि-
 निष्पन्नवस्तुसत्यता गोचरत्वाभावात् ब्रह्मणः शास्त्र-
 प्रमाणकत्वं न सम्भवतीति प्राप्तम् ।

अनु०— (ध्यानविधि के शेष (पूरक) रूप से वेदान्त वाक्यों को
 मानने वाले उद्देशी विद्वानों के मनका गड़बड़ करने हए, मीमांसक
 विद्वानों का कहना है कि) उपर्युक्त प्रतिपादन उचित नहीं है ।

यदि वेदान्त वाक्यों को ध्यानविधि का शेष मान भी लिया जाय तो भी उनके ब्रह्मस्वरूप प्रतिपादन रूप अर्थ की प्रामाणिकता नहीं स्वीकार की जा सकती है । कहने का आशय है कि ब्रह्म के स्वरूप को अपना विषय बनाने वाले ये वाक्य किस प्रकार से ब्रह्म के स्वरूप प्रामाण्य का प्रतिपादन करते हैं ? ध्यानविधि के द्वारा एक वाक्यता को प्राप्त होकर अथवा स्वतन्त्र रूप से ?

यदि कहें कि ध्यान विधि के द्वारा एक वाक्यता को प्राप्त होकर सभी वेदान्त वाक्य ब्रह्म के स्वरूप में प्रामाण्य का प्रतिपादन किया करते हैं तो यह नहीं कह सकते हैं । क्योंकि ध्यान विधि का प्रतिपादन करने पर उनका तात्पर्य ब्रह्म के स्वरूप प्रतिपादन में नहीं माना जा सकता है । स्वतन्त्र रूप से भी अलग अलग वेद वाक्यों को ब्रह्म के स्वरूप का प्रतिपादन इस लिए नहीं माना जा सकता है कि उनके प्रवृत्ति एवं निवृत्तिरूप कोई प्रयोजन नहीं है अतएव ये वाक्य बोधक नहीं हो सकते हैं ।

यहाँ यह भी नहीं कहा जा सकता है कि स्मृति की धारा को ही ध्यान कहते हैं, और उस ध्यान का निरूपण बिना ध्येय के हो नहीं सकता है । अब प्रश्न यह उठता है कि इस ध्यान विधि का ध्येयभूत स्मर्तव्य विषय कौन है ? तो इसके विषय में यह सब कुछ जो प्रपञ्चरूप से प्रतीत होता है, वह ब्रह्मस्वरूप ही है । ब्रह्म सम्पूर्ण अनुभवरूप है । वह ब्रह्म सत्य स्वरूप ज्ञान स्वरूप एवं आनन्द स्वरूप है । ये सभी वाक्य ब्रह्म के स्वरूप एवं उसकी विपणता आदि को बतलाते हैं । अत एव इन सभी

वाक्यों की एक वाक्यता होने के कारण ये सभी वेदान्त वाक्य ब्रह्म के स्वरूप में प्रामाण्य भाव का प्रतिपादन करते हैं। यद्यपि ध्यान विधि को स्मर्तव्य विशेष की अपेक्षा होती है। फिर भी नाम को ही ब्रह्म रूप से उपासना करें' इत्यादि वाक्यों में जो देखी गई विधि है उसमें विशेषण की सत्यता रहने पर भी विशेषण की असत्यता रहने से विशिष्ट में ही विधि का तात्पर्य माना जाता है। और उसी के द्वारा ध्यान की निवृत्ति सिद्ध हो जाती है। उसके लिए ध्येय की सत्यता अपेक्षित है। अत एव वेदान्त वाक्य चूंकि प्रवृत्ति एवं निवृत्ति रूप प्रयोजन से रहित हैं अत एव ध्यान विधि के पूरक होने पर भी चूंकि उनका पर्यवसान ध्येय विशेष के स्वरूप मात्र के प्रतिपादन में होता है अत एव सभी वाक्यों को पृथक्-पृथक् मान लेने पर भी बालकों एवं रोगियों को भुलावा देने के लिए कहे गये वाक्य के समान उनकी ज्ञान मात्र से ही पुरुषार्थ के प्रतिपादकता की सिद्धि हो जाती है। इस तरह सिद्ध वस्तु की सत्यता को उनका विषय न हो सकने के कारण, नहीं कहा जा सकता है कि ब्रह्म में प्रमाण शास्त्र नहीं हैं। इस तरह से मीमांसकों का पूर्व पक्ष पूरा हुआ।

॥ सिद्धान्ती द्वारा मीमांसकों के पूर्वपक्ष का खण्डन ॥

मू०- तत्र प्रतिपद्यते— 'तत्तु समन्वयात्' इति। समन्वयः

सम्यगवगम्यः, पुरुषार्थतयान्वय इत्यर्थः। परमपुरुषार्थ-

भूतस्यानविधिकातिशयानन्दस्वरूपस्य ब्रह्मणोऽभिधेय-
 तयाग्वयात् तत् = शास्त्र प्रमाणकत्वं सिद्धयत्येवे-
 त्यर्थः । निरस्तानिखिलदोषनिरतिशयानन्दस्वरूपतया
 परमब्राह्म्यं ब्रह्म बोधयन् वेदान्तवाक्यगणः प्रवृत्ति-
 निवृत्तिपरताविरहाच्च प्रयोजन पर्यवसायोति ब्रह्मणो
 राजकुलवासिनः पुरुषस्य कौलेयककुलाननुप्रवेशेन प्रयो-
 जनशून्यताग्रहणे । एतदुक्तं भवति—अनादिकर्मरूपावि-
 द्यावेष्टन तिरोहित परावरतत्त्वं याथात्म्य स्वरूपा-
 वबोधानां देवासुर गन्धर्धसिद्धधिद्याघरकिन्नरकिम्पुल्य-
 यक्षराक्षसपिशाच मनुजपशुशफुनि सरीसृपवृक्षगुल्मल-
 तादूर्वादीनां स्त्रीपुंनपुंसकभेदभिन्नानां क्षेत्रज्ञानां व्य-
 वस्थितधारपपोषकभोग्यविशेषाणां मुक्तानां स्थस्य
 चाविशेषणानुभवसम्भव स्वरूपरूपगुणविभवचेष्टितः
 अनवधिकातिशयः नन्दजनकं परं ब्रह्मास्तीति बोधयदेव
 वाक्यं प्रयोजनपर्यवसायि प्रवृत्ति निवृत्ति निष्ठन्तु
 यावत्पुरुषार्थान्वयदोषं न प्रयोजन पर्यवसायि ।

अनु०—मीमांसको द्वारा पूर्व पक्ष के उपस्थित होने पर निम्न
 सूत्र सिद्धान्त रूप से प्राप्त होता है ।—‘तत्तुसमन्यथात् ।’ (अर्थात्

ब्रह्म में शास्त्र का प्रमाण्य इसलिए स्वीकार किया जाता है कि वही पुरुषार्थ रूप से अन्वित होता है। सम्यक् अन्वय को समन्वय कहते हैं। पुरुषार्थ रूप से अन्वय होने को सम्यक् अन्वय कहते हैं। चूंकि परमपुरुषार्थ स्वरूप सीमातीत सर्वोत्कृष्ट आनन्दस्वरूप प्रकृति ही अभिनेय रूप से अन्वय होता है। अत एव, नत = ब्रह्म में शास्त्र के प्रमाण्य की सिद्धि होती ही है। यह इस सूत्र का अर्थ है।

वेदान्त के वाक्यगण सभी दोषों से रहित तथा सीमातीत आनन्द स्वरूप होने के कारण सर्वोत्कृष्ट प्राप्यरूप से ब्रह्म को बतलाते हैं। अत एव प्रवृत्ति एवं निवृत्ति के प्रविपादक नहीं होने के कारण उन वाक्यों का किसी प्रयोजन में पर्यवसान नहीं हो सकता है। इस प्रकार से कहने वाले मीमांसकों का कथन उसी प्रकार से अनुचित है जिस तरह से कोई यह कहे कि यह रात्रिकुनवासी पुरुष कभी म्नेच्छाओं के घर में प्रवेश नहीं करता, अत एव यह निष्प्रयोजन मानव है। कहने का आशय है कि अनारिद कर्म के कारण अधिष्ठा रूपी वेष्टन से जिनका पर एवं अवरतत्त्व के वास्तविक स्वरूप का ज्ञान निरोहित हो (छिन्न) गया है, ऐसे देव अप्सुर, गन्धर्व, सिद्ध, विद्याधर, किन्नर, किम्बुरुप, यक्ष, राक्षस, पिशाच, मानव, पशु, पक्षी, सरीसृप (सर्प) वृक्ष, लता, गुल्म, दुर्वा आदि स्त्री, पुरुष, नपुंसक, योनियों में विभक्त जीवों के परमात्मा को ही अपना अवस्थित, धारक एवं भोग्य विशेष मानने वाले मुक्त जीवों के, तथा अपने (मृत जायों के) समान रूप में अनुभव संभव होने पर अपने स्वरूप, रूप, गुण ऐश्वर्य तथा

चेष्टाओं द्वारा सीमातीत सर्वोत्कृष्ट आनन्द के जनक परं प्रप्त हैं, इस तरह बतलाते हुए ही वेदान्त वाक्यों का प्रयोजन में पर्यवसान हो जाता है । केवल प्रवृत्तिनिष्ठ एवं निवृत्तिनिष्ठ वाक्यों का समस्त पुरुषार्थों से धन्व्य का ज्ञान न होने से वे प्रयोजन पर्यवसायी नहीं माने जा सकते हैं ।

संबन्ध ज्ञान पूर्वक उपासना ही ब्रह्म प्राप्ति का साधन है ॥

एवं भूतं ब्रह्म कथं प्राप्यत इत्यपेक्षायां 'ब्रह्मविदाप्नोति परम्' 'आत्मानमेव लोकमुपासीत्' इति वेदनाविशब्द-रूपासनं ब्रह्मप्राप्त्युपायतया विधीयते । यथा स्वदेशमनिनिधिरस्तीति वाक्येन निधिसद्भावं ज्ञात्वा तृप्तस्सन पश्चादादुपादाने च प्रयतन्ते यथा च कश्चिद्राजकुमारो बालक्रीडासक्तो नरेन्द्रभयनान्निष्क्रान्तः मार्गाद्भ्रष्टो नष्ट इति राज्ञायिज्ञातः स्वयञ्चाज्ञातपितृकः केनचिद् द्विजवर्गेण बद्धितः अग्निगत वेवशास्त्रः षोडशधर्यः सर्वकल्याणगुणाकरः तिष्ठन् पिता ते सर्वलोकाधिपतिः गाम्भीर्योदार्य—वात्सल्यसौशील्य शौर्यवीर्यं पराक्रमादिगुणसम्पन्नः त्वामेव नष्टं पुत्रं दिदृक्षुः पुरधरे तिष्ठति' इतिकेनचिदभियुक्ततमेन प्रयुक्तं वाक्यं श्रूणोति चेत्,

तदानीमेवाहं तावज्जीवतः पुत्रः, सत्पिता च सर्व-
सम्पत् समृद्धः' इति निरतिशय हर्षं समन्वितो भवति,
राजा च स्वपुत्रं जीगन्तमरोगमतिमनोहरदर्शनं ति-
दितसकलनेष्टं भूत्वा अत्राप्त समस्त पुरुषार्थो भवति ।
पश्चात् तदुपादाने च प्रयतते । पश्चात् तावुभौ
सङ्गच्छेते चेति ।

प्र०- अत्र प्रश्न यह उठता कि है उपर्युक्त गुण गण विनिष्ट
परं ब्रह्म की प्राप्ति कैसे होती है ? तो इसका उत्तर यह है कि
ब्रह्म के वेदन से सम्पन्न ब्रह्म को प्राप्त कर लेता है । इस श्रुति
में वेदन शब्द वाच्य क्या है ? इसका उत्तर एक श्रुति यतलाती
है कि सम्पूर्ण सांक की ब्रह्मात्मक रूप से उपासना करें । इस
श्रुति से पता चलता है कि ब्रह्म की प्राप्ति का साधनभूत वेदन
उपासना रूप ज्ञान ही है । इस तरह से ये सभी श्रुतियाँ वेदन
आदि शब्दों के द्वारा उपासना को ही ब्रह्म प्राप्ति का उपाय
यतलाती हैं ।

जैसे किसी व्यक्ति को इस बात का पता चल जाय कि
अपने घर में हा खजाना पड़ा हुआ है तो इस वाक्य के अर्थ के द्वारा
अपने घर में खजाने का सद्भाव जानकर वह उसे प्राप्त करने
का प्रयास करता है । जैसे कोई बालकों के साथ खेलता हुआ
राजकुमार राजमहल में निकल कर मार्ग में भूल जाय । राजा
को भी इस बात का पता चला जाय कि मेरा पुत्र भूल गया

अब वह नहीं मिल सकता है । उस लड़के को भी अपने पिता का पता नहीं हो । संयोगवशात् वह बच्चा किसी श्रेष्ठ ब्राह्मण को मिल जाय । और वह उस ब्राह्मण के ही यहाँ सभी वेदशास्त्रों का अध्ययन कर लिया हो इस तरह से सभी कल्याण गुणों से परिपूर्ण होकर अब वह किसी अत्यन्त प्रामाणिक व्यक्ति के मुख से यह वाक्य सुनता है कि तुम्हारे पिता सम्पूर्ण संसार के स्वामी हैं, वे गम्भीर्य, प्रोदार्य, वात्सल्य, सोशील्य, शौर्य, वीर्य, पराक्रम आदि गुणों से युक्त हैं, और तुम भूने हुए पुत्र को देखने की इच्छा से युक्त होकर अपने राजधानी में निवास करते हैं ।' तब उस लड़के को ज्ञान हो जाता है कि मेरे पिता जीवित हैं और सभी सम्पत्तियों से समृद्ध हैं । इस तरह से जानकर उसे सीमातीत हर्ष की प्राप्ति होती है । राजा भी अब यह जानता है कि मेरा पुत्र जो रहा है । वह स्वस्थ एवं देखने में अत्यन्त मनोहर है । जिन बातों को जानना चाहिए वह उन सबों का ज्ञान प्राप्त कर लिया है । इस बात को सुन कर राजा भी अपने को कुत-कृत्य मानता है । फिर लड़के को प्राप्त करने का प्रयास करता है । और इस तरह से पिता पुत्र दोनों मिल जाते हैं ।

इसी तरह सम्पूर्ण जगत् के एक मात्र पिता अलिल कल्याण गुणगणाले परं ब्रह्म हैं । जीव मनादि काल से माया के जाल में भूनां हुआ है शास्त्रों का अध्ययन करके जब वह जीव परं ब्रह्मा के स्वरूप एवं स्वभाव को जान लेता है तब फिर वह उसकी उपासना करके परं ब्रह्म को प्राप्ति कपी जीवन के चरम लक्ष्य रूप मोक्ष को प्राप्त कर लेता है ।

मू०यत्पुनः परिनिष्पन्नवस्तुगोचरस्य वाक्यस्य तज्ज्ञान-
 मात्रेणापि पुरुषार्थं पर्यवसानात् वालातुराद्यवच्छेद-
 वाक्यवत् नार्थं सद्भावे प्रामाण्यमिति । तदसत्,
 अर्थसद्भावे निश्चिते; ज्ञातोऽप्यर्थः पुरुषार्थाय न भवति ।
 वालातुरादीनामप्यर्थं सद्भावभ्रान्त्या हर्षाद्युत्पत्तिः;
 तेषामेव तस्मिन्नेव ज्ञाने विद्यमाने यद्यर्थाभावा निश्चयो
 जायेत ततस्तदानीमेव हर्षादयो निवर्तन् । औप-
 निषदेष्वापि वाक्येषु गृह्यास्तित्वा तात्पर्याभावा निश्चये
 ब्रह्मज्ञाने सत्यपि पुरुषार्थं पर्यवसानं न स्यात् ।
 अतः 'यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते । इत्यादि
 वाक्यं' निखिलजगदेककारणं निरस्तं निखिलं दोषगन्धं
 सर्वज्ञं सत्यसंकल्पत्वाद्यनन्तं कल्याणं गुणाकरमनयधिका-
 तिशयानन्दब्रह्मास्तीति बोधयतीति सिद्धम् ।

अनु०— मीमांसक विद्वानों ने यह जो कहा है कि सिद्ध ब्रह्म
 के बोधक वाक्यों के विषय का सद्भाव के अभाव में प्रामाण्य स्वीकार
 नहीं किया जा सकता है । क्योंकि ऐसे वाक्यों के अर्थ का
 ज्ञानहाने मात्र से भी उनका पुरुषार्थ में पर्यवस न हो जाता है । उन
 वाक्यों का अर्थ सद्भाव में प्रामाण्य उसी तरह से नहीं माना जा
 सकना है जिस तरह किसी बच्चे अथवा किसी रोगी को भुलावा
 देने के लिए उसके मनोनुकूल कोई बात कह दी जाय । (जैसे

किसी रोगी को दवा पीने के लिए यह कह दिया जाय कि यदि यह दवा खा लो तो तुम्हें मिष्टान्न देंगे।' लेकिन दवा पी लेने के बाद भी रोगी को मिष्टान्न नहीं दिया जाता है। उसी तरह से सिद्धब्रह्म के बोधक वाक्य भ्रम एवं प्रमा का समान रूप से प्रतिपादन करते हैं।) तो मीमांसकों का यह कथन उचित नहीं है

नयोंकि अर्थ के सद्भाव का अभाव निश्चित रूप से ज्ञात हो जाने पर वाक्यों का अर्थ ज्ञान हो जाने पर भी उस ज्ञान से पुरुषार्थ की प्राप्ति नहीं हो सकती है। वाक्यों एवं श्रातुरों को भी यह जानकर ही हर्ष आदि की उत्पत्ति होती है कि हमें यह वस्तु मिलेगी। बालकों एवं श्रातुरों को यदि इस बात का पता चल जाय कि जिस वस्तु को हमें देने को कहा गया है, वह है ही नहीं तो फिर उनको हर्ष नहीं हो सकता है। इसी तरह यदि उपनिषद् के वाक्यों के पढ़ने के पश्चात् भी इस अर्थ का निश्चित ज्ञान हो जाय कि इन वाक्यों के द्वारा प्रतिपादित ब्रह्म है ही नहीं तो फिर ब्रह्म का ज्ञान होने पर भी उन वाक्यों का पुरुषार्थ में पर्यवसान नहीं हो सकता है। अतएव 'यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते' इत्यादि वाक्य सम्पूर्ण जगत् के एकमात्र कारण सभी दोषों के गन्ध से रहित सर्वज्ञत्व सत्यसंकल्प, आदि अनन्त कल्याण गुणों के एकमात्र प्राकर सीमातीत आनन्दस्वरूप ब्रह्म है। यह वतखाते हैं, यह सिद्ध हुआ।

—:चतुः सूत्री समाप्त:—

॥ अथ ईक्षत्यधिकरण ॥

मूल०— 'यतो वा इमानि' इत्यादि जगत्कारणवादिवाक्य
प्रतिपाद्यं सर्वज्ञं सर्वशक्ति समस्त हेयप्रत्यनीकं कल्याण
गुणैकतानं ब्रह्मजिज्ञास्यमित्युक्तम् । इदानीं जगत्कार-
णवादि वाक्यानां धानुमानिक प्रधानादि प्रतिपादनान-
हंतोच्यते । ईक्षतेर्नाशब्दमित्यादिना ।

ईक्षतेर्नाशब्दम् । १।१।५।

इदमाप्नायते छान्दोग्ये— "सदेव सोम्येदमग्र आसीदे-
कमेवाद्वितीयम् । तदेकत बहु स्या प्रजायेयेति तत्त-
जोऽसृजत इत्यादि । तत्र सन्देहः— किं सच्छब्दवाच्यं
जगत्कारणं परोक्तमानुमानिकं प्रधानम् ? उतोक्तलक्षणं
ब्रह्म ? इति किं प्राप्तम् ? प्रधानमिति । कुतः ?
सदेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्' इतीवं शब्द-
वाच्यस्य चेतनभोगभूतस्य सत्त्वरजस्तमोमयस्य विय-
दादिनानारूप विकारावस्थस्य वस्तुनः कारणावस्थां
वदति । कारणभूतद्रव्यस्यावस्थान्तरापत्तिरेव हि
कार्यता । अतो यद्द्रव्यं यत्स्वभावञ्च कार्यावस्थं
तत्स्वभावं तदेव द्रव्यं कारणावस्थम् । सत्त्वादिमयञ्च

कार्यमिति गुणसाम्यावस्थं प्रधानमेव कारणम् । तदेवोपसंहृत सकल विशेषं सन्मात्रमिति-सदेवसोम्येवमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्' इत्यभिधीयते । तत एव च कार्यकारणयोरनन्यत्वम्, तथा सति एकविज्ञानेन सर्व-विज्ञानोपपत्तिः । अन्यथा—यथासोम्येकेन मृत्पिण्डेन' इत्यादि मृत्पिण्ड तत्कार्यं दृष्टान्त दाष्टान्तिकयोर्वरूप्यं चेति जगत् कारणवादिवाक्येन महर्षिणाकपिलेनोक्तं प्रधानमेव प्रतिपाद्यते । प्रतिज्ञादृष्टान्त रूपेणानुमान-वेयमेव चेदं वाक्यमिति सच्छब्दवाच्यमानुमानिकमेव ।

संगतिः-- पहले सूत्र में जिज्ञास्य ब्रह्म का उद्देश किया गया है । दूसरे सूत्र में ब्रह्म का लक्षण बतलाया गया है और तीसरे एवं चौथे सूत्र में ब्रह्म के शास्त्रप्रमाणकत्व का समर्थन किया गया है । अब इस अधिकरण में यह बतलाया जा रहा है कि ब्रह्म प्रकृति एवं जीव से भिन्न ही है ।

अनुवाद — 'यतो वा इमानि' इत्यादि जगत् के कारण तत्त्व को बतलाने वाले वाक्यों से प्रतिपादित किये जाने वाले संबंध सध - शक्ति सम्पन्न प्रसन्न हेयप्रत्यनीक कल्याण गुणों के एकमात्र प्राथम्य ब्रह्म ही जानने योग्य हैं, यह उक्त चतुस्सूत्री के द्वारा बतलाया गया है। अब प्रसूतेर्ना शब्द'म' इत्यादि सूत्रों के द्वारा बतलाया जा रहा है कि जगत् के कारण तत्त्व को बतलाने वाले

वेदान्त वाक्य अनुमान के द्वारा जानने योग्य प्रधान (प्रकृति)
 प्रादि का प्रतिपादन कारण रूप से नहीं करते हैं ।

‘इक्षतेर्ना शब्दम्’

अर्थात् शब्द प्रमाण जिस का प्रतिपादन नहीं करता
 वह आनुमानिक प्रधान जगत् का कारण नहीं हो सकता है क्योंकि
 सच्चिदानन्दवाक्य जगत् के कारण तरव का ईक्षण रूप व्यापार विशेष
 वेदान्तों में सुना जाता है। यही इस सूत्र का अर्थ है ।

छान्दोग्योपनिषत् के छठे अध्याय में श्रुति बतलाती है कि
 — हे सोमरस पानार्हं सञ्छिद्यं श्वेतकेतो ! सृष्टि से पूर्व यह सम्पूर्ण
 जगत् एकमात्र एवं अद्वितीय था । उसने ईक्षण किया कि मैं प्रनेक
 हो जाऊँ तदर्थं प्रकृष्ट रस से उत्पन्न होऊँ । इत्यादि । यहाँ यह
 शंका होती है कि क्या इस श्रुति में सत् शब्द से जगत् के कारण
 रूप से सांख्य मतोक्त आनुमानिक (अनुमान सिद्ध) प्रकृति को ही
 कारण बतलाया गया है? अथवा उपयुक्त सूत्रों में वर्णित स्वरूप वाला
 ब्रह्म? क्या माना जाय? इस पर सांख्य मतावलम्बी का कहना है कि
 प्रकृति को ही उक्त श्रुति में सत् शब्द से बतलाया गया है । क्योंकि
 — हे सोम रस पानार्हं यह सम्पूर्ण जगत् सृष्टि से पूर्व सत् रूप
 अद्वितीय था, यह श्रुति इदम् शब्द से कही जाने वाली, जीवों के
 भोग्यभूत भूतत्वगुण, रजोगुण एवं तमोगुण प्रचुर आकाश प्रादि
 अनेक विकारों में परिणत होने वाली प्रकृति को ही जगत् की
 कारणवस्था बतलाती है । कारणभूत ही द्रव्य तब दूसरी अवस्था
 को धारण करती है तो वह उसका कार्य वहनाता है अतएव अर्थात्

-वस्था में जिस द्रव्य का जो स्वभाव होता है कारणवस्था में भी वही द्रव्य तथा उसका वही स्वभाव होता है। चूंकि कार्य जगत् सत्त्व आदि गुण प्रचुर देखा जाता है अतएव गुणों को साम्यावस्था से युक्त प्रकृति ही जगत् का कारण है। उसी को सारे विधियों से रहित होने कारण "सदेव सोम्येदमग्र आसीदेक मेराद्वितीयम्" श्रुति सत् शब्द से अभिहित करती है। इससे कारण और कार्य में अभेद सिद्ध होता है। और ऐस ही मानने पर एक विज्ञान से सर्व विज्ञान प्रतिज्ञा सिद्ध होती।

ऐसा नहीं मानकर कारण और कार्य में भिन्नता मानने से 'हे सोमरस पानाहं श्वेतकेतो ! जिन तरह एक मिट्टी के पिण्ड में इत्यादि श्रुति में जो मिट्टी के पिण्ड और उसके कार्य घटादि का दृष्टान्त दिया गया है। उस दृष्टान्त की दार्ष्टान्तिक से भिन्नता होगी। इस तरह जगत् के कारण तत्त्व को मानने वाले वाक्य के द्वारा महर्षि कपिल प्रकृति का ही कारणरूप से प्रतिपादन करते हैं। कि-यह वाक्य प्रतिज्ञा और दृष्टान्त संयुक्त होने से अनुमान स्वरूप ही है। इस तरह सत् शब्द वाक्य आनुमानिक प्रकृत ही कारण है।

मूल- इत्येव प्राप्तेऽभिधीयते- ईक्षतेन शिबदमिति । यस्मिन् सत् एव प्रमाणं न भवति तदशब्दम्, आनुमानिकम् प्रमाणमित्यर्थः । न तज्जगत्कारणवादि वाक्य प्रतिपाद्यम् । कुतः ? ईक्षते - सच्छब्दवाक्यसंबन्धिवागर विज्ञेयाभिधायिन दृष्टतेर्धातोः अयणात् । 'तदेक्षत यदुत्पां

प्रजायेय' इति ईक्षण क्रियायोगश्चाचेतने प्राधाने न सम्भवति, अत इदृशेक्षणक्षमश्चेतनविशेषः सर्वज्ञः सर्वशक्तिः पुरुषोत्तमः सच्चिदाभिव्येयः । तथा च सर्वेष्वेवसृष्टिप्रकरणेष्वीक्षा पूर्विकैव सृष्टिः प्रतीयते । 'स ईक्षत लोकान्नु सृजा इति स इमांल्लोकानसृजत ।' (ऐ० १।१) 'स ईक्षाञ्चक्रे स प्राणानसृजत' (ऐ० १।२) इत्यादिषु ।

अनु०— उपर्युक्त प्रकार के पूर्वपक्ष के वास्थित होने पर गूढकार कहने हैं—'ईक्षतेर्नाशब्दम्' जा शब्द प्रमाण का विषय न बने उसे प्रणब्द कहते हैं । अत एव यहाँ पर प्रणब्द शब्द से अनुमान सिद्ध प्राधान (प्रकृति) को बतलाया गया है । उस प्रधान का प्रतिपादन जगत्कारण वादी वाक्य सत् शब्द से नहीं करते हैं । क्योंकि वेदान्तों में सत् शब्द वाच्य जगत् कारण के व्यापार विशेष के वाचक ईक्ष यातु का प्रयोग सुना जाता है । छान्दोग्य श्रुति बतलाती है कि 'उस सत् शब्द वाच्य जगत् कारण ने सत्य गुरुता का ईक्षण किया कि मैं एक से अनेक हो जाऊँ' और जग ईक्षण क्रिया का योग अचेतन प्रकृति में संभव नहीं है । अत एव इस प्रकार के ईक्षण करने में समर्थ चेतन सभी विषय (प्रयों) का जानने वाले, सर्वशक्तिमान् पुरुषोत्तम ही हैं और सत् शब्द से वही को श्रुति अभिहित करती है । इसीलिए सभी

सृष्टि के प्रकरणों में ईक्षण पूर्वक ही सृष्टि प्रणीत होती है । ऐतरेय श्रुति बतलाती है कि “निश्चय ही मैं लोगों को सृष्टि करूँ” और उसने लोगों को सृष्टि की । “उसने सत्य सकला कभी ईक्षण किया और प्राण की सृष्टि की” । इन सभी कारण वादी वाक्यों में ईक्षण पूर्वक ही सृष्टि बतलायी गयी है ।

टिप्पणी— “यस्मिन् शब्द एव प्रमाणं न भवति तदशब्दम्” । भाष्य में अवधारण गमित प्रयोग किया गया है । इसका अभिप्राय है कि जिसमें केवल शब्द ही प्रमाण नहीं है, उसको अवशब्द कहेंगे । सांख्य महाबलम्बो प्रकृति को ही जगत् का कारण मानते हैं । और उसकी सिद्धि अनुमान के द्वारा मानते हैं । उनका कहना है कि प्रकृति का जगत् कारणत्व अनुमान से सिद्ध होता है, उपनिषदें उसका अनुवाद मात्र करती हैं । वाचस्पति मिश्र का भी कहना है कि—‘प्रधानं जनदुपादानकारणमनुमानसिद्धमनुयदन्त्युपनिषदः इति सांख्याः’

मूल— ननु च कार्पानुगुणेनैव कारणेन भवितव्यम् । सत्यम् । सर्वकार्यानुगुणः सर्वज्ञः एव सर्वशक्तिः सत्यसंकल्पः पुरुषोत्तमः सूक्ष्मचिद्विद्भस्तुशरीरकः । यथाह ‘परा-
ऽस्य शक्तिविविधं च श्रूयते’ स्वाभाविकी ज्ञानबलमि-
या च (श्वे० ६।८) ‘यः सर्वज्ञस्तर्वाविद् यस्य ज्ञः
मयं तपः’ (सु० १।१।१०) यस्याव्यक्तं शरीरम्

यस्याक्षरं शरीरं यस्य मूयुः शरीरम्— एष सर्व-
भूतान्तरात्मा' (सु० उ० खण्ड ७) इति । तदेतत्
'न विलक्षणत्वात्' (ब० सू० २।१।४) इत्यादिषु
प्रतिपादयिष्यते । अथ सृष्टिवाक्यानि न प्रधान प्रति-
पादनयोग्यानीत्युच्यते । वस्तु विरोधस्तुः तत्रैव परि-
हरिष्यते । यत्तूक्तम्— प्रतिज्ञादृष्टान्त योगादनुमान-
रूपमेवेदं वाक्यमिति । तदेतत् हेतुव्यापानात् । 'येना-
श्रुतम्' (ध्या० ६।१।३) इत्येकविज्ञानेन सर्वविज्ञाने
प्रतिपिपादयिषिते सर्वात्मना तदसम्भवं मन्वानस्य
तत्सम्भवमात्र प्रदर्शनाय हि दृष्टान्तोपादानम् । ईक्षत्या-
विश्रवणादेव ह्यनुमानगन्धाभावोऽवगतः ।

अनु०— यदि यहाँ पर सांख्य मतावसम्बी यह कहें कि कार्य
और कारण में साक्षात्कार नियम को होना चाहिए, तो उनका यह
कहना तो ठीक है । और सूक्ष्म चेतन एवं अचेतन जिनके शरीर
हैं वे सर्वज्ञ, सर्वशक्ति सम्पन्न, सत्य संकल्प करने वाले भगवान्
पुरुषोत्तम ही सभी कार्यों के अनुकूल कारण हैं । जैसा कि निम्न-
लिखित श्रुतियाँ बतलाती हैं— 'इस परं ब्रह्म की अनेक प्रकार की
परा शक्तियाँ मुझे जानी हैं । परमात्मा का ज्ञान और अज्ञान में
युक्त सृष्टि एवं संहार आदि की शक्ति असाधारण है ।' (यह श्रुति-
व्यतिर श्रुति परमात्मा को सर्वशक्ति सम्पन्न रूप से बतलाती है ।)

जो परमात्मा सभी वस्तुओं को सामान्यतः एवं विशेष रूप से जानता है, तथा जिस परमात्मा को सृष्टि आदि व्यापार के सम्पादनार्थ सत्य संकल्प रूप ज्ञान से प्रतिरिक्त व्यापार नहीं करना पड़ता है। (यह मुख्यक श्रुति परमात्मा को सर्वज्ञ रूप से बत-साती है। इसी तरह निम्न सुबालश्रुति परमात्मा को सूक्ष्म चिद चित् शरीरक बतमाती हुई पड़ती है) 'जिस परमात्मा के अव्यक्त [प्रकृ-ति] प्रसर [जीव] और मृत्यु [काल] शरार हैं वही परमात्मा सभी भूतों की प्रत्यक्षात्मा है। इसी अर्थ का प्रतिपादन सूत्रकार भी दूसरे अध्याय के प्रथम पाद में न 'विलक्षणत्वात्' इत्यादि सूत्रों के द्वारा करेंगे। इन सूत्रों में बतलाया जायेगा कि प्रधान का जगत्-कारणत्व प्रतिपादन के योग्य नहीं है। विलक्षणत्वाधिकरण में ही अर्थ के सामर्थ्य के विरोध का परिहार कर दिया जायेगा।

सांख्यों ने इस सूत्र में यह जो कहा है कि आत्म विद्या प्रकरण में प्रतिज्ञा और दृष्टान्त के उपादान करने के कारण वाचारम्भणम् इत्यादि श्रुति अनुमान स्वरूप ही है, क्योंकि प्रतिज्ञा और दृष्टान्त के द्वारा हेतु वाक्य का सहसा ही प्राप्ति कर लिया जाता है। तो सांख्य मतानुसंगियों का यह कहना ठीक नहीं है। क्योंकि वहाँ पर श्रुति ने तो हेतु वाक्य को उपस्थित किया नहीं है। आत्म विद्या प्रकरण में श्रुति को येना श्रुतम् इत्यादि वाक्य के द्वारा एक विज्ञान के द्वारा सर्व विज्ञान का प्रतिपादन मात्र अभिप्रेत है।

इस बात को जिज्ञासु श्रवैतकेतु बिल्कुल असम्भव मानता था । उसको सम्भव हो सिद्ध करने के लिए वाचस्पतियोग भाष्य में दृष्टान्त को उपस्थित किया गया है । मत एव श्रुतियों में कारण वस्तु के ईच्छण भादि व्यवहार का संबन्ध सुने जाने के ही कारण अनुमान के द्वारा सिद्ध होने वाली प्रकृति से कारण श्रुतियों का बिल्कुल संबन्ध नहीं है ।

सूत्र ७— अथ स्यात् । न चेतनगतं मुख्यमीक्षणमित्येवमेतत्, अपि तु प्रधानगतं गौणमीक्षणम् ॥ तत्तेज ऐक्षत् । ता आप ऐक्षन्त ॥ इति गौणोऽण साहचर्यमिति । भवति चात्रे-
तनेऽपि चेतनधर्मोपचारः । यथा "दृष्टि प्रतीक्षाः शालयः" "वर्षेण बीजं प्रति सञ्जहयं" इति । अतो गौणमीक्षणमित्येवमेतत् ॥ तत्तेज ऐक्षत् । ता आप ऐक्षन्त ॥ इति गौणोऽण साहचर्यमिति ॥ ६ ॥

धनुक्तम्— गौणोऽण साहचर्यमिति सतोऽपीक्षणव्य-
पदेशः सर्वत्र सत्त्वोऽवस्थाभिप्रायः । गौणइति 'तत्र' ऐत-
दात्मन्यपि । तत्र तत्सत्त्वं त आत्मा' इति सत्त्वव्य-
प्रतिरावित्त्य आत्मशब्देन । आपदेशात् । एतदुक्तं
भवति ।

'चित्तसत्त्वमिति च तत्र' स आत्मा' इति चेतनाचेतन

प्रपञ्चबोधेशेन सत आत्मत्वोपदेशोऽयं नाचेतते
 प्रपाने सङ्गच्छत इति अतस्तेजोवन्तानामपि पर-
 भात्मैवात्मेति तेजः प्रभृतयोऽपि शब्दां परमात्मन एव
 वाचकाः । तथाहि 'हन्ताऽहमिमास्तिन्नो देवता अनेन
 जीवेनात्मना ऽनुप्रविश्य नामरूपे व्याकरवाणि' इति
 परमात्मानुप्रवेशादेव तेजः प्रभृतीनां वस्तुत्यं तत्तत्ता-
 नभातं चेति तस्तेज ऐक्षत ता आप ऐक्षन्त (छा०-६-
 २-६; ४) : इत्यादिषु लुक् एवैषण्य वचनैतः अतः
 साहचर्यादपि, तदैक्षत इत्यत्र गीतृत्वात्कृत् दूरीत्वा-
 रित्तेति सूत्राभिप्रायः ॥६॥

अनु- यदि सांख्य मतार्थवम्बी यह कहें कि "तदैक्षत्"
 इत्यादि श्रुति में सत् शब्द वाच्य कारण का जो ईक्षण व्यापार
 सुना जाता है । यह चेतन अनुकूल मुख्य व्यापार न होकर प्रकृति
 के अनुकूल गौण ईक्षण व्यापार है । ऐसा प्रकरण के पर्यालो-
 चन से पता चलना है । 'उस तेज ने ईक्षण किया' 'उन
 जलों ने सोचा' इत्यादि छान्दोग्य श्रुतियों में जड़ तेज और
 जलों का गौण ईक्षण व्यापार से साहचर्य देखा जाता है । यहाँ
 नहीं लोक में भी अचेतन वस्तुओं में चेतन वस्तुओं के धर्मों का
 औपचारिक प्रयोग देखा जाता है । जैसे 'येचान वर्षा की प्रतीक्षा

कर रहे हैं' 'श्री रामायण के सुन्दर कांड में भी ऐसा प्रयोग देखा जाता है। जैसे वर्षा के द्वारा बीज अत्यन्त प्रसन्न हो गये' (इन सभी प्रयोगों में जड़ वस्तुओं में चेतन की प्रतीक्षा तथा हर्ष इत्यादि चेतन व्यापारों का प्रयोग देखा जाता है। अत एव सत् शब्द वाच्य प्रबान का भी गौण ईक्षण का सम्बन्ध श्रुति बत-साती है।

सांख्यों की इस शंका को हृदय में रख कर सूत्रकार उसका खण्डन करते हैं।

गौणत्वेन्नात्मशब्दात् ॥ ६ ॥

(अर्थात् यदि सत् शब्द वाच्य प्रकृति के होने का कारण ईक्षण व्यवहार का गौण होना कहें तो यह नहीं कहा जा सकता है क्योंकि उसी को [सत्य शब्द वाच्य को ही] भागे की श्रुति में आत्मा शब्द से अभिहित किया गया है।

सांख्यों ने यह जो कहा है कि गौणईक्षण व्यापार के साहचर्य के कारण सत् शब्द वाच्य प्रकृति का भी ईक्षण व्यवहार सृष्टि से नियतपूर्वावस्था के अभिप्राय से युक्त होने के कारण गौण प्रयोग है। तो यह कहना ठीक नहीं। क्योंकि 'यह सम्पूर्ण जगत् परमा-रमात्मक है और वह परमात्मा ही सम्पूर्ण जगत् की आत्मा होने के कारणसत्य है। इस छांदोग्य श्रुति में सत् शब्द से प्रतिपादित कारण तत्त्व को ही सत् शब्द से परामर्श करके आत्मा कहा गया है। कहने का भाव्य है कि इस श्रुति में जड़ चेतनात्मक सम्पूर्ण जगत् का उद्देश करके सत् शब्द वाच्य को ही आत्मा रूप से उद्देश

दिया गया है। अतएव इस उपदेश का समन्वय जड़ प्रकृति से कभी नहीं हो सकता है।

इसीलिए तेज, अप् (जल)प्रप् (पृथिवी) के भी आत्मा परमात्मा ही है। इस लिए तेज आदि भी शब्द परमात्मा के ही वाचक हैं। क्योंकि, अरे ! मैं इन पृथ्वी, जल, तेज, तीनों देवताओं के भीतर जीव के साथ स्वयं प्रवेश करके इनको विभक्त नाम रूपाहं बनाऊँ यह छान्दोग्यश्रुति बतलाती है कि परमात्मा के प्रवेश करने के ही कारण तेज आदि का वस्तुत्व तथा नाम रूप भावत्व गुरक्षित है। 'उस तेज ने ईक्षण किया, उन जलोंने चाहा' इत्यादि श्रुतियों में भी जड़ों का ईक्षण व्यपदेश मुख्य ही है, गौण नहीं। अतएव साहचर्य के रहने पर भी "तदंक्षत्" श्रुति में ईक्षक के गौण प्रयोग की शंका नहीं करनी चाहिए। यह सूत्र का अभिप्राय है।

टिप्पणी :-

माया में वस्तुत्व शब्द का अर्थ तद्रूपता है। तेज का वस्तुत्व तेजस्तत्त्व होगा अप् का वस्तुत्व अप्त्व होगा पृथिवी का वस्तुत्व पृथिवित्व होगा इसी तरह से देव का वस्तुत्व देवत्व मनुष्य का वस्तुत्व मनुष्यत्व होगा। भाष्य के नाम भाष्यत्व पद का अर्थ नाम वाच्यता है।

तेजोवन्नानामपि :- इत्यादि भाष्य में प्रयुक्त अपिशब्द का आशय यह है, कि जड़ पृथिवी जल, तेज आदि भी जब परमात्मात्मक हैं तो अन्य जीव धारियों को क्या कहना ? जगत् की

था । क्योंकि छान्दोग्य श्रुति बतलाती है "कि पुरुष इसलोक में जैसी उपासना करता है, मृत्यु के पश्चात् वह वैसा ही हो जाता है । अत एव अचेतन प्रकृति का ध्यान [उपासना] करने वाले को अचेतन की ही प्राप्ति सम्भव है । और हजारों माता पिता से भी अधिक स्नेह करने वाले शास्त्र कमी भी इस प्रकार तापत्रय के प्रहार के कारणभूत जड़ संसारित्व की प्राप्ति का उपदेश कभी नहीं दे सकते । प्रकृति को ही कारण मानने वाले सांख्यों के उपासना को मोक्ष का साधन नहीं माना जाता है ।

मूल०— इतश्च न प्रधानम् ।

हेयत्वावचनाच्च ॥ ८ ॥

यदि प्रधानमेव कारणं सच्छब्दाभिहितं भवेत्, तदा मुमुक्षोः श्वेतकेतोस्तदात्मकत्वं मोक्षविरोधित्वाद्धेत्ये-
नोपदेश्यं स्यात्, न च तत्क्रियते, प्रत्युत उपादेयत्वे-
नैव "तत्त्वमसि" "तस्य तावदेव चिरम्" इत्युपवि-
श्यते ॥ ८ ॥

अनु०— किंच प्रकृति को जगत का कारण इसलिए भी नहीं माना जा सकता है कि हेयत्वावचनाच्च (अर्थात् इसको आत्मा को शास्त्र में त्याज्य रूप से नहीं बतलाया गया है ।)

यदि सत् शब्द के द्वारा प्रकृति को ही जगत का कारण

वतलाया जाता तो फिर मुमुक्षु स्वतन्त्र को इस बात का भी उपदेश दिया जाना चाहिए था कि जगत का सदात्मकत्वानुसन्धान मोक्ष का विरोधी होने के कारण त्याज्य है । किन्तु श्रुतियों में ऐसा उपदेश न देकर 'तुम भी सदात्मक ही हो' "मुमुक्षु को मोक्ष प्राप्ति में देह पात मात्र का ही विलम्ब रहता है" । इत्यादि वाक्यों के द्वारा वतलाया गया है कि जगत में सदात्मकता का ही अनुसंधान करना चाहिए ।

मूल०— इतश्च न प्रधानम्

प्रतिज्ञाविरोधात् ॥ ९ ॥

प्रधानकारणत्वे प्रतिज्ञाविरोधश्च भवति । वाक्योपक्रमे ह्येकविज्ञानेन सर्वं विज्ञानं प्रतिज्ञातम् । तच्च कार्यकारणयोरन्यत्वेन कारण भूत सद्विज्ञानात्तत्कार्यं भूतचेतना चेतनप्रपञ्चस्य ज्ञाततयैवोपपादनीयम् । तत्तु प्रधान कारणत्वे चेतनवर्गस्य प्रधान काय्यत्वाभावात् प्रधानविज्ञानेन चेतनवर्गं विज्ञानासिद्धेर्विरुद्धयते ॥ ९ ॥

अनु०— किंच प्रकृति को इस लिए भी जगत का कारण नहीं माना जा सकता है कि—

प्रतिज्ञाविरोधात् ॥ १० ॥

अर्थात् यदि प्रकृति को जगत का कारण माना जाये तो

फिर एक विज्ञान से की गई सर्वविज्ञान प्रतिज्ञा का विरोध होगा ।)

प्रधान (प्रकृति) को जगत् का कारण मानने पर छान्दोग्योपनिषद् के आत्म विद्या प्रकरण में की गई एक विज्ञान से सर्व विज्ञान प्रतिज्ञा का विरोध होगा क्योंकि उक्त प्रकरण के आरम्भ में एक विज्ञान से सर्व विज्ञान की प्रतिज्ञा की गई है । और उसकी सिद्धि तभी सम्भव है; यदि कार्य और कारण में भेद हो । ऐसा होने पर ही कारण भूत सत् का विज्ञान होने पर उसको कार्य भूत जड़ चेतन जगत् का ज्ञान होना सम्भव है ! यदि प्रकृति को जगत् का कारण माना जाये तो चूंकि चेतन (जीव) प्रधान (प्रकृति) का कारण न हो सकता अतः प्रकृति के ज्ञान के द्वारा चेतन वर्ग का ज्ञान होना संभव नहीं होने से उक्त प्रतिज्ञा का विरोध होगा ।

मूल- इतरच्च न प्रधानम्-

स्वाप्नयात् ॥ १० ॥

तदेव सञ्चक्षन्वाच्यं प्रकृत्याहुः स्वप्नास्तं मे सोम्य-
विजानीहीति यत्रैतत्पुत्र्यः स्वपिति नाम सता सोम्यतदा
सम्पन्नो भवति स्वमपीतो भवति तस्मादेनं स्वपिती-
त्याचक्षते एवं ह्यपीतो भवति इति सुषुप्तं जीवं सता
सम्पन्नं स्वमपीतः स्वास्मिन् प्रलीन इति व्यपविशति

प्रलयश्च स्वकारणेत्यः । न चाचेतनं प्रधानं चेतनस्य
जीवस्य कारणं भवितुमर्हति । स्वमपीतो भवति आत्-
मानमेव जीवोऽपीतो भवतीत्यर्थः । चिद्वस्तुशरीरकं
तदात्मभूतं ग्रह्यं च जीव शब्देनाभिधीयत इति नाम रूप-
ध्याकरणं श्रुत्योक्तम् । तज्जीवशब्दाभिधेयं ग्रह्यं सुषुप्ति-
कालेऽपि प्रलयकाल इव नामरूपपरिष्वङ्गभावात्
केवलं सच्चिदानिधेयमिति सता सोम्य तदा सम्पन्नो
भवति स्वमपीतो भवति इत्युच्यते । तदा समानप्रक-
रणेनामरूपपरिष्वङ्गभावेन प्राज्ञेनैव परिष्वङ्गात् (यू-
६-६-२१) 'प्राज्ञेनात्मना सम्परिष्वक्तो न बाह्य किञ्-
चन घेदनाग्नरम्' इत्युच्यते । आमोक्षाज्जीवस्य नामरू-
पपरिष्वङ्गादेव हि स्वव्यतिरिक्तविषयज्ञानोदयः । सुषुप्ति-
काले हि नामरूपे चिहाय सता सम्पारिणागतः पुन-
रपि जागरदशायां नामरूपे परिष्वज्यतन्नामरूपो भ-
वतीति श्रुत्यन्तरे स्पष्टमभिधीयते १ "यदा सुप्तः स्वप्नं
न कथञ्चन पश्यति अथ हास्मिन् प्राण एयंकथा भ-
वति तस्माद्वा आत्मनः प्राणा यथायतनं विप्रतिष्ठन्ते"
(कौडीतकी ४. १९.) तथा २ "तद्वह व्याघ्रो वा

सिंहो वा बृको वा वराहो वा वंशो वा
मशको वा यद्यद्भवन्ति तथा भवन्ति इति (छां० ६.
पु० ९. ख३) तथा सुषुप्तं जीवं प्राज्ञेनात्मना सम्परिष्क-
क्तः इति च ववति । तस्मात्सच्छब्दवाच्यः परं ब्रह्म
सर्वज्ञः परमेश्वरः पुरुषोत्तम एव । तदाह गूत्तिकारः
"सता सोम्य तदा सम्पन्नो भगतीति, सम्पत्त्यसम्पत्तिभ्या
मेतदध्यवसीयते 'प्राज्ञेनात्मना सम्परिष्काक्त' इति—
आहेति ।

अनुवाद— प्रकृति का इसलिए भी जगत्-कारणत्व नहीं
माना जा सकता है क्योंकि—स्वाध्याय [१०]

अर्थात् सुषुप्तावस्था में जीव अपने कारणत्व में लीन हो
जाता है ।)

उस सत् शब्द का विवेचन करते हुए पिता उद्दालक ने
कहा "ऐ सोमरस पानार्हसच्छिष्य मेरे द्वारा ही तुम सुषुप्ति के
तत्त्वों को जानों जिस समय यह जीव सुषुप्ति में चला जाता है
उस समय वह सत् शब्द वाच्य अपने कारण तत्त्व में लीन हो
होता है इसलिए उस काल में उसे स्वप्ति शब्द से अभिहित
किया जाता है । क्योंकि वह अपने को ही अपने कारण तत्त्व
में लीन करता है । यह युक्ति बतलाती है कि जीव सुषुप्तावस्था
में सत् शब्द वाच्य अपने कारणभूत परमात्मा में लीन हो जाता

है । "स्वमपीतः" का अर्थ है कि वह अपने में लीन होता है । अपने कारण में ही लय होने को कहते हैं प्रलय (यानी कार्यावस्था के समाप्त हो जाने पर कारणावस्था में प्रवृत्त हो जाने को लय कहते हैं । चूंकि अचेतन प्रकृति चेतन जीव का कारण नहीं हो सकती इस लिए स्वपीतो भवति का अर्थ हुआ जीव अपने कारण भूत आत्मा में ही लीन होता है । नाम रूप व्याकरण श्रुति में यह बतलाया गया है । कि जीव जिसका शरीर है यह सबों की आत्मा ब्रह्म ही जीव शब्द के द्वारा अभिहित किया जाता है । वह जीव शब्द से कहे जाने वाला ब्रह्म ही प्रलय काल के समान सुषुप्ति काल में ही नाम और रूप के सम्बन्ध से रहित होने के कारण केवल सत् शब्द के द्वारा कहा जाता है । इसी अर्थ को "सता सोम्य तदा सम्पन्नो भवति स्वमपीतो भवति" इस श्रुति में कहा गया है । (इस श्रुति का अभिप्राय है कि हे । सोमरस पानाहं श्वेतकेतो सुषुप्तावस्था में जीव सत् शब्द वाच्य अपने कारण तत्त्व से मिल जाता है इसलिए वह अपने को लीन कर देता है ।

इसी तरह के कारणों वाली अन्य प्रकरणों में भी यह बतलाया गया है कि सुषुप्तावस्था में जीव नाम रूप से रहित हो जाने के कारण प्राज्ञ परमात्मा के द्वारा ही अलिङ्गित हो जाता है । बृहदारण्यकश्रुति बतलाती है कि सुषुप्तावस्था में परमात्मा अलिङ्गित होकर जीव बाह्य या आन्तर किसी भी प्रकार के

विषय को नहीं जान पाता है । मोक्ष पर्यन्त जीव को अपने से भिन्न विषयों का ज्ञान इसलिए होता रहता है कि मोक्ष होने से पूर्व जीव का नाम रूप से सम्बन्ध रहता है । दूसरी श्रुति में स्पष्ट रूप से बतलाया गया है कि सुषुप्ति काल में जीव नाम और रूप का त्याग करके सत् शब्द वाच्य परमात्मा से प्रालिङ्गित होता है और फिर जाग्रत की अवस्था में नाम रूप की अवस्था से युक्त हो कर अपने नाम रूप को ग्रहण करता है । कीर्ति की उपनिषद् की श्रुति बतलाती है कि "सुषुप्तावस्था" में जब जीव किसी प्रकार का स्वप्न नहीं देखता उस समय उसकी सभी इन्द्रियाँ एक रूप हो जाती हैं" इसी लिए निश्चय ही आत्मा की इन्द्रियाँ अपने स्थानानुसार प्रस्थान कर जाती हैं । और छान्दोग्योपनिषद् में भी सुषुप्ति प्रकरण में बतलाया गया है कि सुषुप्ति से पहले जो जीव व्याघ्र सिंह भेड़िया सूकर भयवा मच्छर होते हैं वे सुषुप्ति के पश्चात् भी सुषुप्ति के पूर्व की वासना से वासित होने के कारण व्याघ्र सिंह सूकर भेड़िया मच्छर मसक हो जाते हैं । उसी तरह से वहाँ भी श्रुति सुषुप्तावस्था गत जीव को प्राज्ञ परमात्मा से प्रालिङ्गित बतलाती है । इस सत् शब्द से कहे जाने वाले परं ब्रह्म ही सर्वज्ञ परमेश्वर एवं भुव्योत्तम हैं । इसी अर्थ का समर्थन करते हुए वृत्तिकार भी कहते हैं "सतासोम्यतदासम्पन्नो भवति" इस श्रुति के द्वारा कही गई ब्रह्म की प्राप्ति अप्राप्ति के द्वारा उपयुक्त अर्थ का निश्चय किया जाता है । श्रुति में ही बतलाया गया है कि सुषुप्तावस्था में जीव प्राज्ञ परमात्मा से प्रालिङ्गित रहता है ।

टिप्पणी:— सता सोम्य तदा सम्पन्नो भवतिस्वमपीतो भवति ।

इस श्रुति में स्वशब्द सत् शब्द के समान ही विषय वाला होने के कारण परमात्मा को बतलाता है वह परमात्मर पट्टेती विद्वानों के अभिमत निविशेष ग्रह्य नहीं हो सकता क्योंकि नित्यनिविकार ब्रह्म उपादान कारण नहीं हो सकता है । उपादान कारण वही होता है जिसकी अवस्थायें बदलती हों और कार्य का प्रलय अपने उपादान कारण में ही होता है । यहाँ पर पट्टेती विद्वान यदि यह कहें कि जिस तरह सीपी में प्रतीत होनेवाले रजत का सीपी में ही लय हो जाता है उसी प्रकार से सुषुप्तावस्था में निगुंण ब्रह्म में जीव का लीन होना समझना चाहिए । तो उनका यह कहना उचित न होगा क्योंकि जिस तरह से सीपी में रजत के स्वरूप की निवृत्ति हो जाती है । उसी प्रकार जीव के स्वरूप की भी निवृत्ति होने लग जायेगी ।

जिस तरह महाकाश में घटाकाश आदि का लय हो जाता है । उस प्रकार से भी जीव का लय नहीं माना जा सकता है क्यों कि सुषुप्तावस्था में जीव की देह आदि उपाधियाँ बनी रहती हैं । चित्ति तल में भी होने वाले घट के लय के समान जीव के ब्रह्म में लय का नहीं माना जा सकता है । क्योंकि जिस तरह घट के साथ घटत्व का भी नाश हो जाता है उसी तरह से जीव के लय के साथ ही जीवत्व का नाश मानना होगा । ऐसी स्थिति में जो श्रुतियाँ जीव को नित्य बतलाती हैं उनका विरोध होगा साथ ही साथ सुषुप्तावस्था में भी देह आदि उपाधियों के बने

रहने के कारण जीवत्व का नाश सुषुप्तावस्था में नहीं माना जा सकता है । किञ्च- यदि सुषुप्ति मात्र से ही जीवत्व की निवृत्ति मान ली जाय तो फिर मोक्ष के लिए किया जाने वाला उपाय व्यर्थ होगा । किञ्च आत्मा अल्पज है और परमात्मा सर्वज्ञ है । इस प्रकार के भेद के रहने के कारण यही मानना उचित होगा कि "स्वप्नोतो भवति" में स्वप्नशब्द जीव विशिष्ट परमात्मा का ही वाचक है ।

मू०—इतश्च न प्रधानम्—

गतिसामान्यत् ॥११॥

"आत्मा वा इदमेक एवाग्र आसीन्नान्यत् किञ्चननिषत्
स ईक्षत लोकान्नु सृजा इति स इमांल्लोकान् सृजत"
(ऐत १-१) " तस्माद्वा एतस्मादात्मन आका
शस्सम्भूतः । आकाशाद्वायुः । वायोरग्निः । अग्नेराप
मद्भूयः पृथिवी" (तैत्तिरीय-११) तस्य ह्याएतस्य
महतो भूतस्य निश्चसितमेतद्यद्वेदः इत्यादिसृष्टि-
वाक्यानां या गतिः—प्रवृत्तिः तत्सामान्यात् तत्समाना-
यत्वावस्थ, तेषु च सर्वेषु सर्वेश्वरः कारणमवगम्यते
तस्मादत्रापि सर्वेश्वर एव कारणमिति निश्चीयते । ११।

अनु०-प्रकृति को इस लिए भी सत् शब्द वाच्य नहीं माना जा सकता है । कि-“वतिसामान्यतः” (अर्थात् सृष्टि वाक्यों की जो प्रवृत्तिगति है उनका प्रवर्तन एक ही है । ऐतरेय सूक्ति यह बतलाती है कि सृष्टि से पूर्व केवल आत्मा ही था तद् व्यतिरिक्त कुछ भी सर्व-वस्तु नहीं थी । उस आत्मा ने सत्य संकल्प, रूप ईक्षण किया कि मैं लोकों की सृष्टि करूँ और उसने लोकों की सृष्टि की । इसीतरह भानन्दवल्गो को एक दूसरी श्रुति बतलाती है कि उस प्रसिद्ध आत्मा से आकाश उत्पन्न हुआ आकाश से वायु, वायु से अग्नि, अग्नि से जल और जल से पृथ्वी की उत्पत्ति हुई । ऐसे ही गुंदास श्रुति कहती है कि निश्चय ही उस प्रसिद्ध परमब्रह्म के ऋग्वेद आदि सभी वेद निःश्वास भूत हैं । ये सभी सृष्टि वाक्यों की जो गति (प्रवृत्ति) है, वह समानार्थक ही है । अतएव उन सभी श्रुतियों में सम्पूर्ण जगत के नियामक परमात्मा ही कारण रूपसे प्रतीत होते हैं । इसलिए यह निश्चय होता है कि यहाँ भी सत् शब्द के द्वारा सर्वेश्वर को ही कारण रूप से बतलाया गया है ।

मूल—इतरच्च न प्रधानम्

अतस्त्वाच्च ॥ १२ ॥

श्रुतमेव ह्यस्यामुपनिषदि अस्य सच्चिदानन्दवाच्यस्य
आत्मत्वेन नामरूपो व्याकृतृत्वं सर्वज्ञत्वं सर्वशक्तित्वं
सर्वाधारत्वमपहतपापमत्यादिकं सत्यकामस्य सत्य-

सङ्कल्पत्वञ्च 'अनेन जीवेनात्मनाऽनुप्रविश्य नामरूपे
 व्याकरवाणि, (छा० ६-३-२) "सन्मूलाः सोम्येमाः
 सर्वाः प्रजाः सदायतनाः सत्प्रतिष्ठा एते वात्म्यमिवं
 सर्वा तत्सत्यं स आत्मा यच्चास्येहास्ति यच्च नास्ति
 सर्वं तदस्मिन् समाहितम् तस्मिन्कामाः समाहिताः"
 एष आत्माऽपहतपात्मा विजरो विमृत्यु विशोको
 ऽविजघत्सोऽपिपासः सत्यकमस्सत्यसङ्कल्पः ॥ इति ॥
 तथा च श्रुत्यन्तराणि " (श्वे ६-९) न तस्य
 किञ्चित्पतिरस्ति, लोके न चेशिता नैव तस्य लिङ्गम्
 स कारणं करणाधिपधिपो न चास्य कश्चिज्जनिता
 न चाधिपः " सर्वाणि रूपाणि विचित्यधीरो नामानि
 कृत्वाऽमिव दन् यदास्ते अन्तःप्रविष्टा शास्ता
 जनानां सर्वात्मा 'विद्वत्मानं परायणम्' पतिं निश्च
 स्यात्मेव चरम् 'यच्च किञ्चिज्जगत्यस्मिन् दृश्यते श्रूयते
 ऽपि वा अन्तर्बाह्यं तत्सर्गव्याप्यः नारायण स्थितः 'एष
 सर्गभूतान्तरात्माऽपहतपात्मा विद्यो देव एको नारा
 यणः इत्यादीनि । तस्माज्जगत्कारण बाधिगक्यं न
 प्रधानादि प्रतिपादन योग्यम् अतः सर्वज्ञस्सर्वश

वितस्सधेश्वरेश्वरो निरस्तनिखिलदोषगन्धोऽनवधिका
निशयासंख्येयकल्याणगुणगुणोधमहार्णवः पुण्योत्तमो
नारायण एव निखिलजगदेककारणं जिज्ञास्यं ब्रह्मेति
स्थितम् ।

अनु०— सत् शब्द वाच्य प्रकृति को इसलिए भी नहीं माना जाता है, क्योंकि 'श्रुतत्वाच्च' (अर्थात् इस छान्दोग्योपनिषद् में भी सत् शब्द वाच्य का आत्मा का से नाम का व्याकृतृत्व सुना जाता है ।)

छान्दोग्योपनिषद् में भी इस सत् शब्द वाच्य का आत्मा रूप से जगत के नामरूप का व्याकृतृत्व सर्वज्ञत्व सर्वशक्ति मत्ता सम्पूर्ण जगत का आधारत्व सर्वपाप रहितत्व आदि तथा सत्यकामत्व एवं सत्यसंकल्पत्व सुना जाता है । इस जीव के साथ आत्मारूप से प्रवेश करके जगत के नाम रूप का व्याकरण करें, यह श्रुति ब्रह्म के आत्मा रूप से नाम रूप का व्याकृतृत्व बतलाती है ।) हे सोमरस पागाहं श्वेतकेतो इस सारी प्रजा का मूल, आधार और धारक सत् शब्द वाच्य परम ब्रह्म ही है । [यह श्रुति ब्रह्म को सम्पूर्ण जगत का आधार बतलाती है ।] यह सम्पूर्ण जगत परमात्मात्मक है, अतएव वह परमात्मा ही सम्पूर्ण जगत् की आत्मा है और सत्य है । (यह श्रुति ब्रह्म को जगत की आत्मा बतलाती है) जो कुछ इस लोक में देता जाता है,

और नहीं देखा जाता है वह सब कुछ ब्रह्म में ही समाहित है। और लोक के सभी जीवों की कामनायें उस ब्रह्म में ही समाहित हैं। 'यह आत्मा सभी पापों से रहित वार्षक्य, मृत्यु, शोक, भूख एवं प्यास से रहित है, उसकी सारी कामनायें और संकल्प सत्य होते हैं। यह श्रुति ब्रह्म को अखिलहेयप्रत्यनीक एवं कल्याण गुणाकर बतलाती है। इसी तरह दूसरी श्रुतियाँ भी ब्रह्म का प्रतिपादन करती हैं। श्वेताश्वतर श्रुति बतलाती है कि ब्रह्म का कोई स्वामी नहीं है। और न तो उसका कोई नियामक ही है।

संसार में उसका कोई कारण नहीं पाया जाता वह कारणविप (जीव) का भी स्वामी है। किन्तु इस ब्रह्म का कोई पिता और स्वामी नहीं है। तैत्तिरीय आरण्यक की श्रुति यह बतलाती है कि 'संसार में पाये जाने वाले सभी रूपों एवं नामों का निर्माण ब्रह्म ने ही किया, जो लोक में बोले और पाये जाते हैं' 'ब्रह्म ही सभी जीवों के अन्तःकरण में प्रवेश करके उनका नियमन करता है अतएव वह सभी जीवों की आत्मा है' 'ब्रह्म सम्पूर्ण जगत की आत्मा और आश्रय है। वह विश्व का स्वामी आत्मा और नियामक है। इसलोक में देखी और सुनी जाने वाली वस्तुओं के भीतर और बाहर व्यापक रूप से नारायण विद्यमान है। यह दिव्यदेवनारायण ही सभी भूतों की अन्तरात्मा तथा पाप रहित है। ये सभी श्रुतियाँ ब्रह्म को कारण रूप से बतलाती हैं।

अतएव जगत के कारण को बनाने वाले वेदान्त धारण

प्रकृति के प्रतिपादन के योग्य नहीं है । अतएव निश्चित होता है कि सर्वज्ञ एवं सर्वशक्तिमान सर्वेश्वर सभी दोषों से रहित सीमातात सर्वोत्कृष्ट प्रसङ्ग्य कल्याण गुण समूहों के महा समुद्र पुरुषोत्तम भगवान नारायण ही सम्पूर्ण जगत के एक मात्र कारण एवं ब्रह्म रूप से जानने के योग्य हैं ।

मूल०—अत एव निर्विशेषचिन्मात्रब्रह्मयादोपि सूत्रकारेणाभिः

श्रुतिभिर्निरस्तो वेदितव्यः पारमार्थिकमुख्येक्षणाविगु-
णयोगि जिज्ञास्यं ब्रह्मेति स्थापनात् निर्विशेषवादे हि
साक्षित्वमप्यपारमार्थिकं वेदान्तवेद्यं ब्रह्म जिज्ञास्यतया
प्रतिज्ञातम् । तच्च चेतनमिति ईक्षतेर्नाग्वम्
इत्यादिभिस्तुत्रैः प्रतिपाद्यते । चेतनत्वं
नाम—चेतन्यगुणयोगः । अत ईक्षणगुणविरहिणः
प्रधान तुल्यत्वमेव । किञ्च—निर्विशेष प्रकाशमात्र ब्रह्म
वादे तस्य प्रकाशत्वमपि दुरुपचारम् । प्रकाशो हि
नाम—स्वस्य परस्य च व्यवहारयोग्यताभावादयत्न-
वस्तुविशेषः । निर्विशेषस्य वस्तुनस्तदुभयवृत्तत्वाभावा
द्वैद्यादिवद्विषयमेव । तदुभयवृत्तत्वाभावादेऽपि तत्क्षमत्वम्
स्तीति चेत् तन्न तत्क्षमत्वं हि तत्सामर्थ्यमेव । सामर्थ्यं
गुणयोगे हि निर्विशेषवादपरित्यक्तः स्यात् । अथ श्रुति
प्रमाप्यादयमेको विशेषोऽभ्युपगम्यत इति चेत् हन्त

तर्हि तत एव सर्वज्ञता सर्वशक्तिमत्त्वम् सर्वेश्वरेश्वरत्वं
 सर्वकल्याणगुणाकरत्वम् सकलहेयप्रत्यनीकतेत्यादयः
 सर्वेऽभ्युपगन्तव्याः । शक्तिमत्त्वं च कार्यविशेषा
 नुगुणत्वम् । तच्च कार्यविशेषेकनिरूपणीयम् । कार्य-
 विशेषस्य निष्प्रमाणकत्वे तदेकनिरूपणीयं शक्तिमत्त्व
 मपि निष्प्रमाणकं स्यात् । किञ्च निर्विशेष वस्तु
 वादिने वस्तुत्वमपि निष्प्रमाणम् । प्रत्यक्षानुमानागम
 स्वानुभवाः सविशेषगोचरा इति पूर्वमेवोक्तम् ।
 तस्माद्विचित्र चेतना चेतनात्मकजगद्रूपेण 'बहुस्या' मि
 तीक्षणक्षमः पुरुषोत्तम एव जिज्ञास्य इति सिद्धम् । २।

अनु०—इसलिए निर्विशेष ज्ञान मात्र ब्रह्म को मानने वालों के
 मत का भी सूत्रकारने इन श्रुतियों के द्वारा खण्डन किया
 है, यह समझना चाहिए । क्योंकि उन्होंने इस बात की स्थापना
 की है कि जिज्ञास्य ब्रह्म का ईशगादि गुण पारमाथिक एवं मुख्य
 है । निर्विशेष ब्रह्मवाद में ब्रह्म का साक्षित्व भी अपारमाथिक
 है । वेदान्तों के विषयभूत ब्रह्म जिज्ञास्य रूप से प्रतिज्ञात है
 और यह चेतन है । यह 'ईक्षोनशिवम्' इत्यादि सूत्रों के
 द्वारा प्रतिपादित किया जाता है । चेतन उसे कहते हैं जिसमें
 चैतन्य(ज्ञान)नामक गुण दो अनाद्य ईक्षण के गुण से रहित होने

पर तो वह प्रधान के ही सदृश होगा । किञ्च निर्विशेष ज्ञान मात्र ब्रह्म को मानने वाले के मत में ब्रह्म का ज्ञानत्व भी नहीं सिद्ध हो सकता है । प्रकाश उस वस्तु विशेष को कहते हैं जो स्वयं के साथ साथ दूसरे को भी व्यवहार के योग्य बना दे । निर्विशेष वस्तु में न तो अपने को व्यवहारों के बनाने की क्षमता है न दूसरे को ही । यतएव इन दोनों गुणों से रहित होने के कारण निर्विशेष वस्तु भी घर आदि के समान जड़ ही होगी । यदि कहें कि यद्यपि निर्विशेष वस्तु में ये दोनों गुण नहीं हैं फिर भी वह स्व एवं पर के प्रकाश करने में सक्षम है । तो ऐसा नहीं कहा जा सकता है, क्योंकि सामर्थ्य का नाम ही क्षमता है, यतएव सामर्थ्य नामक गुण का योग मानने पर निर्विशेष वाद को त्यागना होगा । यदि कहें कि श्रुति के प्रमाण के कारण यह एक विशेषता ब्रह्म में स्वीकार करते हैं । तबतो फिर ब्रह्म में सर्वज्ञता सर्वशक्तिमत्ता सर्वव्यपता सर्व कल्याणगुणकरता सकलहेयप्रयत्नीकता आदि सभी गुणों को भी स्वीकार करना चाहिए ।

कार्य विशेष की अनुगुणता को ही शक्तिमत्ता कहते हैं । और उसका निरूपण कार्य्य विशेष के द्वारा ही किया जाता है । यदि विशेष में ही कोई प्रमाण नहीं है, तो फिर केवल उसी के द्वारा ही निश्चित की जाने वाली शक्तिमत्ता में भी कोई प्रमाण न होगा । किञ्च निर्विशेष वस्तु आदियों का वस्तुत्व

भी अप्रमाणिक है। क्योंकि प्रत्यक्ष, अनुमान, प्रागम और अपने अनुभव यह सभी प्रमाण सविशेष वस्तु को ही अपना विषय बनाते हैं, यह पहले ही हम कह चुके हैं। इसलिए सिद्ध हुआ कि विचित्र चेतना चेतनात्मक जगत रूप से एक से अनेक हो जाऊँ। इस प्रकार के ईक्षण करने में समर्थ पुरुषोत्तम ही जिज्ञास्य हैं।



हिन्दी श्रीभाष्य के ग्रंथक

- १— श्री १००८ श्री स्वामी ज्ञेयनारायणाय स्वामी जी
महाराज रामानुज कोट भूपतवाला, हृद्वार (उ० प्र०)
- २— श्रीमान् महान्त गोविन्दाचार्य जी ठाकुर बाड़ी अतिमीगंज,
पो० महदेवा, भया नासिरीगंज जि० रोहतास
- ३— श्री पं० शिवलाल पाण्डेय जी पेरहाप, पो० एकवारी
जि० भोजपुर (बिहार)
- ४— श्री प० रामलाल तिवारी जी, पेरहाप, एकवारी, भोजपुर
- ५— श्रीमान् पं० गुरुचरण मिश्र जी; शंकरपुर ठकुराई
परसियाँ नासिरीगंज, रोहतास, बिहार
- ६— अनूका त्रिपाठी प्रधानाचार्य सं. वि. गोड़ारी ग्रा. पो. गोड़ारी
रोहतास
- ७— श्री पं० जगदयालु द्विवेदी जी पकड़ी, पो० राजपुर, जि०-
रोहतास, बिहार
- ८— श्री शंकर लाल अग्रवाल छेदीगंज खैर, पो० खैर जि.-
अलीगढ़ (उ० प्र०)
- ९— वेदान्त सेवासंघ १००प्रः मोरी दारामंज तीर्थराज प्रयाग
[उ० प्र०]
- १०— श्री देवनारायणाय जयभारत साधुमहाविद्यालय
धवणनाथ नगर हरिद्वार
- ११— श्री १००८ श्रीमान् महान्त रामाचार्य जी महाराज बिहटा
मठ पो० बिहटा दंगलिज जि०-भोजपुर [बिहार]
- १२— श्री रामभरोसे पराजरी शास्त्री ग्रा. पो. मुहम्मदपुर
लई पदायू [४० प्र०]

१३- डा० रामनिवार चण्डक सविता ट्रेडर्स सविता सदन
खैरताबाद, हैदराबाद ४

१४- श्री नारदस्वामी जी. महाराज नारदखण्डो स्थान डिहरी
रोहतास

१५- श्रीमान् महान्तनामाचार्य जी महाराज वैकुण्ठेशमन्दिर
पंचगविया राजगिरि

१६- श्रीमान् महान्त स्वामी वैकुण्ठेशप्रपन्नाचार्य जी महाराज
बाहिरीली स्थान जि० भोजपुर, बिहार

१७- श्री दामोदर प्रपन्न स्वामी जी महाराज राधाकृष्ण
मन्दिर नं० १२० चिना बाजार रोड मद्रास तमिलनाडु





हिन्दी श्रीभाष्य योजना समिति से प्राप्य पुस्तकें:—

१-हिन्दी श्रीभाष्य प्रथम भाग	२-१०
२-हिन्दी श्री भाष्य द्वितीय भाग	३-००
३-हिन्दी श्री भाष्य तृतीय भाग	४-००
४-हिन्दी श्री भाष्य चतुर्थ खण्ड	४-००
५-हिन्दी श्री भाष्य पञ्चम खण्ड	३-००
६-हिन्दी श्री भाष्य षष्ठ भाग	४-००

—:❀:—

—: पुस्तक प्राप्ति स्थान :—

१:—हिन्दी श्रीभाष्य प्रकाशन योजना समिति

श्याम सदन, मु०-कटरा, पो०-अयोध्या, जि०-फैजाबाद (उ० प्र०)

२:—जगद्गुरु रामानुजाचार्य यतीन्द्र

स्वामी रामनारायणाचार्यजी महाराज

श्री कोसलेश सदन कटरा, पो०-अयोध्या, जि०-फैजाबाद (उ० प्र०)

३-श्री स्वामी वीर राघवाचार्य शास्त्री

पुरानी यज्ञवेदी, पूर्व फाटक (उत्तर स्थान) पो०-अयोध्या

जि०-फैजाबाद (उ० प्र०)

पि० नं० २२४१२३

मुद्रक :—श्याम मुद्रणालय, श्याम सदन कटरा अयोध्या ।